II.64.190

Maria Carpov

PRIN TEXT, DINCOLO DE TEXT

UNIVERSITY LIBRARY

BIBL. CENTR. UNIV.
M. „EMINESCU" IAȘI
LITERE
II 64.190

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Maria Carpov

PRIN TEXT, DINCOLO DE TEXT

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ISBN 973-9312-46-2

© Editura Universităţii „Al. I. Cuza", 1999
6600 – Iaşi, Păcurari nr. 9, tel. 032-114947

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

II-64.190

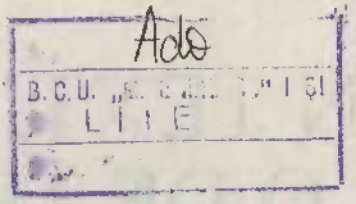
Maria Carpov

PRIN TEXT, DINCOLO DE TEXT

644893
B.C.U. IASI

EDITURA UNIVERSITĂȚII „ALEXANDRU IOAN CUZA"
IAȘI – 1999

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY



Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
CARPOV, MARIA
Prin text – dincolo de text / Maria Carpov. - Iași: Editura Universității "Al. I. Cuza", 1999
210 p.; 20 cm.
ISBN 973-9321-46-2

859.0.09

Culegere și tehnoredactare computerizată:
DOINITA MAFTEI

Format: 61×86/16
Coli tipo: 13
Apărut: 1999
Comanda: 1026

U 39
Tiparul executat la Imprimeria Universității «Al. I. Cuza»

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

„Să nu ne situăm deasupra textului, să ne situăm în el sau la înălțimea lui; împotriva monologismului și a univocității discursului critic, să restabilim dialogismul, adică să vorbim cu textul fără să-i impunem limite prestabilite, refuzînd, totodată, perspectiva unică și unificatoare."

JEAN-CLAUDE VAREILLE,
Le roman populaire, 1994

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

TABLA DE MATERII

Ieșirea din text sau căutarea Celuilalt 9

Ipostaze textuale 25

Obiectiv, subiectiv, real și posibil în analiza textuală 27

Tehnici textuale: specularitate și dialog 42

Traducerea: o dublă subiectivitate 53

Semiologie extinsă 65

Semiostilistica: o convergență necesară 67

Spațiu, tăcere și semnificație 75

Mitologii și semiologii 84

Discurs despre metodă 91

(Re-) Semantizarea referentului 100

Despre stratificarea (stilistică) a limbii ca tensiune centru-periferie 105

Structura semnului și regula jocului. Redescoperiri obligatorii 114

Mentalități: un concept în mișcare 131

Fața nestiută a Evului Mediu, sau despre „metoda eclectismului rațional și a derapajelor succesive" 133

Rigoare documentară și imaginație. Un nou mod de a scrie istoria 157

Perspectiva Purgatoriului: viața între speranță și frică 179

Criza unei noțiuni 187

Cărți, cititori și mutații mentale 197

Din sfera prejudecății 204

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Ieșirea din text sau căutarea Celuilalt

„...nimic din ceea ce este omenesc nu-i poate fi străin omului."

CLAUDE LÉVI-STRAUSS[1]

„De douăzeci, sau treizeci (...) de ani încoace, ni s-a trezit, odată cu cele dintîi decolonizări, un gust nou pentru celălalt, curiozitatea pentru diversitate. Etnologia a profitat de aceasta. Bravo ei! Dar nu este vorba nici de gust, nici de curiozitate. Nu contează decît acea chemare către diferență – către ceea ce ne va pune în imposibilitatea de a rămîne indiferenți".

PAUL ZUMTHOR[2]

I

„(Subiectul-autor), după cum se știe, nu-i interesează pe naratologi, preocupați să înțeleagă doar ceea ce se întîmplă, în povestire, cu naratorul. (...) Lipsa aceasta de interes constituie o limită a naratologiei, iar (...) limita aceasta provine, în general, de la convingerea că realitatea subiectului empiric, cel care „vorbește", se epuizează în jocul elementelor (analizabile ca unități discrete) ce alcătuiesc textul său".

SANDRO BRIOSI[3]

Preliminarii epistemologice. Într-o vreme cînd controversele în jurul logocentrismului nu deveniseră publice, cînd încă nu se puneau la

[1] *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973 (1980), p.322.
[2] *Introduction à la poésie orale*, Paris, Seuil, 1983, p.285.
[3] „La narratologie et la question de l'auteur", *Poétique*, 68/1986, p.505.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI
LITERE

îndoială preceptele ce exaltau autotelismul textului, textul-ca-unică-certitudine, textul-ca-referent-exclusiv, Jean Starobinski semnala compatibilitatea dintre „analiza internă", așa cum este practicată ea într-un studiu „textual", și „datele externe". Alegerea unui text, determinînd existența unei regiuni extratextuale – prin raportare la care, de fapt, textul se definește –, determină totodată o lume exterioară acestuia: o constatare ce nu este, de fapt, decît o evidență, însă, ce-i drept, una dintr-acelea a căror actualitate și al căror temei trebuie uneori amintite.

În acest sens, explorarea interiorului textului nu poate fi scopul ultim al demersului analitic. Acesta trebuie – în mod fatal, cum se spune – să înregistreze „contribuțiile", „ecourile" externe. Rezultatul este o mișcare de „du-te-vino", care face în așa fel încît cercetarea „interiorului" ne informează asupra „exteriorului". Deschiderea textului își află iminența în însăși arbitrariul închiderii: „Este posibil ca structura, descifrată datorită măririi ei considerabile, la nivelul organizării sintactice, să ducă la descoperirea omologului său la un alt nivel, nu în textul unei pagini izolate, ci la scara unei opere întregi, a unei lumi imaginare, sau a unei cotituri a istoriei"[4].

Cu mult înainte ca Starobinski să fi scris acest text, chiar în momentul cînd analiza structurală a povestirii își lansa manifestele și cînd, fapt poate și mai important, printre adepții cei mai zeloși ai noilor demersuri pot fi auzite glasuri ce invită – sugerînd – să nu fie respins, ca nonpertinent, ceea ce este în afara textului, extratextualul. Se vede deci că absolutismul nu era desăvîrșit, de cumva acest soi de desăvîrșire fusese țintit: nu era așadar o opoziție ireductibilă, lipsită de argumente, surprinsă și indispusă de un vînt nou, mai mult sau mai puțin puternic, ci de opinia unor oameni ce erau la curent cu noutățile, chiar cea a reprezentanților unei orientări care, orice s-ar spune astăzi, nu va risca niciciînd uitarea totală. Să luăm – deloc la întîmplare – ca exemplu unul din acele cazuri care, în mentalitatea comună, se identifică, nejustificat, așa cum se va vedea, cu intoleranța structuralistă. Am ales-o pe Julia Kristeva – era poate de așteptat – și unul din textele ei despre ceea ce a

[4] Jean STAROBINSKI, „Le texte et l'interprète", în *Faire de l'histoire*, II, Paris, Gallimard, 1974, pp.174-179.

constituit una din marile ambiții ale demersului structuralist: studiul formal, axiomatizarea acestui studiu aplicat textului literaturii[5]. Axiomatizarea, departe de a fi un scop în sine, nu este decît un mijloc de acreditare a ideii unei obiectivități riguroase ca atribut al analizei literare. Să amintim, foarte pe scurt, că, din perspectiva metodei axiomatice, textul poetic este propus ca infinitate reală. Or, conceptul acesta este, în mod vădit, idealizat, deoarece, ca să se poată într-adevăr vorbi despre „infinitate reală", ar trebui citită integral seria naturală – ceea ce este practic imposibil pentru conștiința obișnuită, conștiința noastră, chiar dacă ne-am opri la un caz particular, la un limbaj foarte limitat, specificat cu grijă, limbajul poetic: expresia infinitate potențială ar fi mai potrivită, deoarece pare mai realistă atunci cînd avem de a face cu un inventar ce nu poate fi decît incomplet. Acestui reproș, să-l adăugăm pe acela care reiese din ignorarea semanticii clasice. Kristeva sugera asocierea matematicilor cu semantica cerînd, astfel, să nu se oculteze, printr-o orbire greu de înțeles, dacă nu printr-un abuz de neiertat, judecata subiectivă a informatorului. Mînuind logica asemenea unei ramuri a matematicilor – nu a filosofiei –, se ajunge la o neutralitate ideologică. Însă neutralitatea ideologică și discursul-literar-ca-produs-complex-socio-istoric nu se prea potrivesc. Practica poetică are tangențe cu domeniul logicii bivalente; această „logică", pe care o putem numi „poetică", ar fi în măsură să schițeze ceea ce Julia Kristeva propune ca o eventuală „logică dialectică", descrisă ca notare formală și teorie a statutului adevărului. Ar fi vorba de o logică construită ca știință destinată înțelegerii artei – cea literară, în cazul de față –, fără a o reduce totuși la așa-zisul monologism, caracteristic, de fapt, doar iluzoriu, demersului științific; o atare logică își ia ca obiect de analiză structura acestei arte – limbajul poetic – și ca scop demonstrarea faptului că orice artă este o știință aplicată: ar fi deci știința pe care artistul o stăpînește ca „reflectare" a epocii în care trăiește, a unei epoci trecute, sau a unei epoci pe care o anticipează: „Întrucît formalizarea axiomatică rămîne o practică semiotică simbolică, ea nu este un sistem

[5] „Pour une sémiologie des paragrammes", *Sémeiotiké*, Paris, Seuil, 1969.

închis; prin urmare, ea este deschisă tuturor practicilor semiotice. Dacă este ideologică, așa cum este orice practică semnificantă, ideologia de care este impregnată este singura de care nu poate scăpa, deoarece această ideologie constituie orice explicație (...), și este ideologia cunoașterii (...). Și mai este ideologică și în măsura în care îi lasă semioticianului 'libertatea' de a-și alege obiectul și de a-și orienta decupajul potrivit poziției sale în istorie. (...) Această știință paragramatică (contestativă, dialogică), asemenea oricărei științe, nu ne poate reda toată complexitatea obiectului. Nu împărtășim nici iluzia că o structură abstractă și generală poate da lectura totală a unei scrieri specificate. Cu toate acestea, efortul de a desprinde logica paragramelor la un nivel abstract este singurul mijloc de a depăși psihologismul sau sociologismul vulgar..."[6].

Iată deci care ar fi legitimitatea axiomaticii: nu este decît o caricatură[7], „literal și în toate sensurile" – cu excepția sensurilor peiorative, adică a celor larg socializate –, încărcătură capabilă să dea consistență unui vis de științificitate.

Am întreprins în altă parte[8] examinarea tentativelor lui Paul Zumthor de a desprinde – cu metode ce asigură obiectivitatea datelor – elementele ce contribuie la alcătuirea unei imagini pe cît se poate de completă despre capacitățile semnificative ale operei literare. Aspectele extratextuale – printre care și cîmpul marcat de prezența subiectului – intervin pentru a modifica referința textului. Cercetarea urmărește delimitarea unui eu nonficțiv, autor al enunțării și subiect al enunțului, și, totodată, recuperarea istoriei, precizarea indicilor de istoricitate ca aspecte indispensabile identității textelor. Paul Zumthor scria[9] că realizarea unui proiect ca acesta cere în mod imperios o cooperare între disciplinele umaniste: doar unirea lor va face posibilă descrierea

[6] *Op.cit.*, pp.206-207.
[7] *Id.*, p.199.
[8] „Apărarea și ilustrarea poeticii sau 'bucuria cunoașterii'", prefață la versiunea românească a volumului *Essai de poétique médiévale*, București, Univers, 1983, text reluat în *Captarea sensurilor*, București, Editura Eminescu, 1987.
[9] „Medieviste ou pas", *Poétique*, 1, 1977, pp.306-321.

totalității antropologice care trimite la activitatea subiectului. În acest efort de a stabili relația dintre istorie și ficțiune, ar trebui, de bună seamă, să luăm în considerație complicațiile ce intervin dacă literatura este supusă probei adevărului, singura în măsură să dea la iveală valoarea cognitivă[10].

Să citățm, în sfîrșit, un alt autor, al cărui nume se confundă cu structuralismul: Claude Lévi-Strauss. Ne vom referi nu la opera antropologului, unde structuralismul, deși prezent, este mai curînd implicit, ci la o scriere unde opinia autorului este prezentată explicit și cu multă precizie. Este vorba de răspunsurile la un chestionar, adresat unor personalități de către revista Paragone[11] din Milano. Chestionarul era inspirat, sau justificat, de interesul foarte viu manifestat în momentul acela de către critica literară și de către cea de artă pentru procedurile de tip structuralist. Specialiștii doreau, în primul rînd, să afle dacă aceste proceduri puteau oferi instrumente critice eficace și, în cazul unui răspuns afirmativ, care din diferitele accepțiuni ale structuralismului trebuia reținută. În al doilea rînd, se pune întrebarea dacă între metodele ce se reclamau de la structuralism și o tradiție critică de esență istoricistă poate exista compatibilitate. Spre deosebire de opinia cea mai răspîndită – „metoda structuralistă constă în reperarea invariantelor în cadrul unor conținuturi variabile" –, Claude Lévi-Strauss susține că analiza structurală înseamnă „căutarea, în spatele formelor variabile, a unor conținuturi recurente"[12]. Apare o dublă neînțelegere: „în privința relației dintre fond și formă, și în privința unor noțiuni distincte, ca recurență și invarianță, cea dintîi expusă unei oarecare contingențe, în timp ce cea de a doua se reclamă de la necesitate"[13]. Avantajul, cu

[10] În această privință, a se vedea atît lucrările unor istorici, cît și acelea ale unor specialiști în literatură: Fernand BRAUDEL, *Ecrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969 (1977), p.55: „Toate științele umaniste, inclusiv istoria, sînt molipsite unele de la altele. Ele vorbesc aceeași limbă, sau o pot vorbi"; Jacques LE GOFF, „Les mentalités", în *Faire de l'histoire*, III; Jean STAROBINSKI, studiul citat *supra*, nota 4; Alexandru DUȚU, *Literatura comparată și istoria mentalităților*, București, Univers, 1983; P.ZUMTHOR, *Introduction à la poésie orale*, Paris, Seuil, 1983.

[11] Răspunsurile au fost publicate în numărul 182, 1965, al acestei reviste. Textul lui LÉVI-STRAUSS este reluat în *Anthropologie structurale deux*. „Structuralisme et critique littéraire", pp.322-325.

[12] *Op.cit.*, p.323

[13] *Ibid.*

siguranță mare, este acela că ipotezele avansate de demersul structuralist sînt susceptibile de verificare: construcțiile teoretice, sub aspectul validității, pot fi confruntate cu sisteme ce se bucură de un anumit grad de obiectivitate. Aceste „controale obiective" sînt foarte cunoscute în lingvistică: analiza fizică, de exemplu, și acustică a limbajului cu ajutorul unor aparate speciale; sau, în procesul de comunicare, semnificația unei emisiuni verbale este ratificată la nivelul receptorului (individual sau colectiv): acesta își asumă, mutatis mutandis, rolul jucat de experiment în științele naturii. Dar, pe de altă parte, critica literară structuralistă are un „viciu fundamental": „se reduce adesea la un joc de oglinzi, în care este cu neputință să deosebim obiectul de ecoul său simbolic în conștiința subiectului. Opera studiată și gîndirea analistului se reflectă reciproc, și nu avem nici o posibilitate de a distinge ceea ce este pur și simplu acceptat de una și ceea ce susține cealaltă. Se ajunge astfel la închiderea într-un relativism reciproc care, subiectiv, poate avea farmecul lui, dar nu se poate vedea la ce tip de evidență externă s-ar putea referi opera"[14]. O astfel de critică nu poate oferi analizei structurale decît „o materie brută, mai curînd decît o contribuție"[15]. Tonul lui Lévi-Strauss devine tot mai aspru, iar în cele din urmă nu admite o critică literară și o istorie a ideilor „cu adevărat" structuraliste decît cu condiția „de a găsi în afara lor mijloacele unei duble verificări obiective"[16]. Aceste „mijloace" trebuie găsite, pe de o parte, „la nivelul analizei lingvistice și chiar fonologice, unde controlul se poate face independent de elaborările conștiente ale autorului și ale analistului său; și, pe de altă parte, la nivelul anchetei etnografice, adică, pentru societățile asemănătoare societății noastre, la nivelul istoriei externe"[17]. Prin urmare, chestiunea compatibilității/incompatibilității dintre metodele structuraliste și „o tradiție critică de esență istoricistă" este o falsă problemă: „numai existența acestei tradiții istorice poate oferi o bază demersurilor structurale"[18]. Ca exemplu, Lévi-Strauss propune, în domeniul criticii de artă, „o operă pe deplin și

[14] *Id.*, p.324. Sublinierea noastră.
[15] *Ibid.*
[16] *Ibid.* Sublinierea noastră.
[17] *Ibid.*
[18] *Ibid.*

total structuralistă cum este cea a lui Erwin Panowsky"[19]: structuralismul și istoria se asociază în modul cel mai fericit, istoria oferind structuralistului, pe lîngă date, un cîmp combinatoriu care permite verificarea, „într-o mie de feluri", validității interpretărilor. Analiza structuralistă va trebui așadar să se înarmeze cu metode împrumutate de la istorie, de la sociologie și de la semiologie pentru „a rupe cercul unei interpretări atemporale unde, în vreme ce se desfășoară un pseudodialog între critic și operă, nu se știe niciodată dacă cel dintîi este un observator fidel, sau animatorul inconștient al unei piese pe care și-o reprezintă sieși, ca spectacol, și ai cărei ascultători s-ar putea oricînd întreba dacă textul este emis de către personaje de carne și de sînge, sau dacă nu cumva este dat cu împrumut unor marionete inventate chiar de el..."[20]: sincronie nu înseamnă deci ignorarea istoriei, a extratextualului, pe care, de altminteri, zadarnic am încerca să-l eliminăm.

Nu avem pretenția de a trânșa între cei ce susțin că structuralismului i-a sunat ceasul și cei care cred că acesta nu va fi detronat decît prin împingerea lui mai înainte, chiar dacă lucrurile s-ar realiza pe căi la care inițiatorii lui nu s-au gîndit. Realitatea este că anumite principii structuraliste au pătruns în viața intelectuală a acestui veac ce se apropie de sfîrșit, unul din aceste principii fiind cel care se află la baza relației subiect-obiect și care implică în mod profund disciplinele umaniste.

II

„(...) ghinionul științelor umaniste este acela că omul nu poate să nu arate interes față de el însuși"[21]

Textul și istoria (omului). Din toate cele spuse mai înainte, să reținem relația dintre text și cultură. Definim cultura cu termenii lui Paul Zumthor, care, potrivit unei păreri destul de răspîndite, prin

[19] *Ibid.*
[20] *Id.*, p.235.
[21] Claude LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, p.343.

cultură înțelege „un ansamblu – complex și, mai mult sau mai puțin, eterogen, legat de o anumită civilizație materială – de reprezentări, comportamente și discursuri comune unui grup de oameni, într-un anumit timp și spațiu. Din punct de vedere al uzajului său, o cultură este facultatea, proprie tuturor membrilor grupului, de a produce semne, de a le identifica și de a le interpreta în același fel; ea constituie astfel factorul de unificare a activităților sociale și individuale, locul în care cei interesați pot hotărî destinul lor colectiv"[22]. Definiția aceasta, formulată de un specialist în literatură, se aseamănă foarte mult cu cea propusă de un etnolog, E.B.Taylor, care, prin *cultură*, înțelege un complex ce cuprinde știința, credințele, arta, moravurile, legea, tradiția și cîteva alte aptitudini și obiceiuri dobîndite de către om ca membru al societății[23]. O asemenea definiție se află, de pildă, la baza acelei cunoscute distincții dintre om și animal, care a generat nu mai puțin cunoscuta opoziție *natură/cultură*, întîlnită în antropologia culturală, și care, de fapt, nu este decît un capitol al antropologiei sociale: „Obiceiurile, credințele și instituțiile apar în acest caz ca niște tehnici printre altele, desigur de o natură mai intelectuală: tehnici care sînt în serviciul vieții sociale și o fac posibilă, așa cum tehnicile agricole fac posibilă satisfacerea nevoilor de nutriție, sau tehnicile textile protecția împotriva intemperiilor"[24]. Aceste fațete ale culturii trebuie să ducă la cunoașterea *omului total*, ținînd seama atît de *producțiile* (produsele) cît și de *reprezentările* lui: punct de vedere împărtășit de istorie, de literatură și de etologie[25], și în primul rînd de lingvistică, limbajul fiind faptul cultural prin excelență, cel care operează în mod definitoriu discriminarea om-animal, elementul cu ajutorul căruia se stabilesc și se perpetuează toate formele vieții sociale.[26]

---

[22] Paul ZUMTHOR, *Introduction à la poésie orale*, p.63.
[23] *Primitive culture*, citat de Lévi-Strauss în *Antropologie structurală*, București, Ed.Politică, 1978, p.431.
[24] *Id.*, p.431. Mai tîrziu, Lévi-Strauss avea să precizeze că această opoziție nu are semnificație istorică, dar că poate avea o valoare logică și că prezintă avantaje metodologice.
[25] Cf. Le Goff, Zumthor, Lévi-Strauss.
[26] LÉVI-STRAUSS, *Antropologie structurală*, pp.433-434.

Aceste două definiții pot fi reținute mai ales pentru valoarea lor operațională, într-o perspectivă care face din *cultură* elementul cel mai de seamă pentru reconstituirea *referentului extratextual* ca expresie a unui *umanism*.

III

„Drumul cel mai sigur care-l duce pe om la el însuși înconjură omul, înconjură pămîntul"[27].

Umanismul ca etnologie. „Etnologia nu este o știință specială și nici nouă nu este", scria Claude Lévi-Strauss în 1956[28], „este forma cea mai veche și cea mai generală a ceea ce numim noi umanism". Operînd pe o dublă axă – timpul și spațiul –, Lévi-Strauss distingea „trei umanisme", trei forme de etnologie; manifestările celei dintîi dintre ele pot fi percepute la sfîrșitul Evului Mediu și în epoca Renașterii, cînd este redescoperită antichitatea greco-latină, datorită unui învățămînt unde limba greacă și cea latină alcătuiau temelia formației intelectuale. Ideea de civilizație izolată nu mai poate fi susținută: apar metode, bazate pe comparație, care permit „punerea în perspectivă" a propriei culturi, confruntarea unor concepții contemporane, sau despărțite în timp, dar și în spațiu: „nici o frîntură de omenire nu poate aspira la propria înțelegere altfel decît prin referire la toți ceilalți"[29]. Învățarea limbilor greacă și latină nu trebuie văzută ca însușire a rudimentelor unor limbi moarte, ci ca inițiere într-o „metodă intelectuală", proprie etnografiei, și pentru care Lévi-Strauss propune denumirea de *tehnică a depeizării*[30].

„Al doilea umanism" apare în secolele XVIII-XIX; avem de a face cu extinderea cîmpului favorizată de descoperirile geografice. Terminologia universitară care numește filologie neclasică studiul

---

[27] Georges GUSDORF, „Ethnologie et métaphysique", in *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1968, p.1811.
[28] Claude LEVI-STRAUSS, „Les trois humanismes", *Demain*, 35/1956, reluat in *Anthropologie structurale deux*, pp.319-322".
[29] *Id.*, p.320.
[30] *Ibid.*

acestor civilizații – spațial – mai îndepărtate „mărturisește (...) că este vorba de aceeași mișcare umanistă, care invadează însă un teritoriu nou: ca și pentru cei din antichitate, metafizica era ceea ce venea după fizică"[31].

În sfîrșit, umanismul cunoaște cea de a treia etapă datorită tot etnologiei, de cînd (1860) aceasta se interesează de „cele din urmă civilizații, disprețuite încă, așa-zisele societăți primitive"[32]. Această etapă avea să fie și ultima, deoarece, după cum presupune Lévi-Strauss, „omul nu va mai avea nimic de descoperit despre sine însuși, cel puțin în extensiune (căci există și o altă cercetare, în adîncime, pentru a cărei realizare completă nu sîntem deocamdată pregătiți)"[33].

Această asimilare a umanismului cu etnologia oferă o soluție, provizorie, problemei obiectului epistemic, sau, și mai bine, a cîmpului de explorare. Identitatea cîmpurilor nu înseamnă însă identitatea metodelor. Pot exista metode comune ultimelor două umanisme, în vreme ce civilizațiile demult apuse – antice, dar și medievale, ca să ne oprim la aceste două exemple – nu pot fi investigate decît cu ajutorul textelor, al iconografiei, al monumentelor etc.

În toate trei cazurile, se poate desigur proceda la o punere în perspectivă a propriei culturi, în așa fel încît... să admitem că Voltaire, de pildă, scriind unele din *Dialogurile filosofice*, sau Montesquieu, cel din *Scrisori persane*, făceau, deși aproape în glumă, o treabă de etnolog.

IV

„Etnologia este interesată de orice, după cum nici o știință socială nu poate ignora etnologia"[34]

Pentru a valorifica această opinie a lui Lévi-Strauss despre zonele și epocile umanismului, un umanism ale cărui manifestări ar fi consemnate de un demers etnologic, să luăm, din mulțimea de fenomene,

[31] *Ibid.*
[32] *Ibid.*
[33] *Ibid.*
[34] Jean POIRIER, *Ethnologie générale*.

BCU IAȘI CENTRAL LIBRARY

literatura – ceea ce numim îndeobște beletristica, textul artistic, –ca–umanism–manifestat. Textul literar ar funcționa ca do- cument, ca martor al unui moment al istoriei omenirii. Cînd spunem *document*, avem în vedere distincția făcută de Paul Zumthor între *document* și *monument*, aplicată textelor scrise. O vom aminti într-una din formulările ei posterioare *Încercării de poetică medievală*[35]. Mai înainte, să vedem, tot într-o formulare zumthoriană, definiția literaturii în afara oricărui criteriu de calitate: „un *discurs marcat, socialmente ușor de recunoscut*, imediat, ca atare. (...) Este literatură ceea ce publicul, cititori sau ascultători, primește ca atare, percepînd în ea o intenție ce nu este exclusiv pragmatică: într-adevăr, poemul (sau, în general, textul) este perceput ca *manifestarea particulară*, într-un anumit loc și într-un anumit timp, a unui vast discurs ce constituie, global, un trop al discursurilor obișnuite ținute în cadrul grupului social"[36].

Textul literar este, așadar, cu un termen uzat și simplificator, reprezentantul, oglinda vremii sale.

Doar cîteva cuvinte – un fel de notă intermediară – despre a reprezenta, reprezentant, reprezentare, înainte de a merge mai departe. Pentru Lévi-Strauss, obiectivul antropologiei culturale este cunoașterea *omului total* pe baza reprezentărilor sale[37]. Jacques Le Goff semnalează, printre sursele istoriei mentalităților, documentele literare și artistice; istoria ce rezultă din ele nu este „cea a fenomenelor 'obiective', ci aceea a *reprezentării acestor fenomene*, istoria mentalităților se hrănește, firește, cu documentele despre imaginar"[38]. Cu alte cuvinte, o „anchetă" realizată pe baza unor texte literare poate oferi date cu valoare informațională verificabilă.

Deosebirea dintre *document* și *monument* este cea dintre „discursurile ce trimit la coduri și cele ce produc fantasme"[39]. Opoziție pur funcțională și, desigur, cu valoare euristică. „Documentul" este discursul nemarcat, „monumentul", discursul marcat. Această opoziție/

[35] *Introduction...*, cf.supra, nota 10.
[36] *Op.cit.*, pp.38-39. Sublinierea noastră.
[37] *Antropologie structurală*, p.433.
[38] *Faire de l'histoire*, p.86.
[39] *Introduction...*, p.39.

distincție este propusă cu recomandarea de a fi relativizată, de a fi redefinită ori de cîte ori apariția unor cazuri atipice o cere: *document-monument* nu sînt decît „termenii extremi", ce trimit la „situațiile pure".

Opoziția se dovedește operantă atît în cercetarea literaturii scrise, cît și în aceea a celei orale. În privința celei dintîi – cea de care ne ocupăm aici –, din schema care-i sugerează componentele, reținem: 1. *baza*: a) suportul scriiturii; b) structurile primare „culturale"; manifestare discursivă de bază: *document*; 2. *nivelul poetic*, definit ca *structurare secundară* – intențională – a unor elemente ce cunosc o organizare în structuri primare: a) structurare *textuală*, referitoare la limbă, și (neapărat) b) structurare *modală*: grafică, manifestare discursivă „poetică": *monument*[40].

Revizuirea, reînnoirea arsenalului conceptual este, desigur, o necesitate[41] și, pe deasupra, o formă și o posibilitate de a stabili comunicarea între diferite discipline: transferul de concepte, mai mult sau mai puțin metaforice, mai mult sau mai puțin deviante, așa-zisele extrapolări rezumă „exercițiul interdisciplinarității"[42].

Manifestînd această funcționare testimonială, textele literare nu-și schimbă natura; ar fi vorba mai curînd de un „ecleraj" diferit, preocupat să scoată în evidență mărcile care definesc, cele care asigură identitatea unei societăți sau a unui grup social cu ajutorul culturii lor. Problema ce trebuie rezolvată este, poate, cea a mijloacelor, a conceptelor

[40] Cf.Paul ZUMTHOR, *Introduction...*, p.39.

[41] „Statutul conceptelor vehiculate de analiza textuală, de douăzeci de ani încoace, nu are nimic 'științific' în el. Între concept, inventivitatea celui care-l mînuiește și interpretarea pe care trebuie s-o permită, se instalează o relație triunghiulară, complexă și nestabilă. Conceptul programează acțiunea cercetătorului la un nivel prea general pentru a se putea aplica eficace la o anumită realitate concretă, dacă nu intervin factori greu de cîntărit, iscusința, evaluarea și angajarea afectivă. Și chiar și atunci, nu se ajunge decît cel mult la niște generalizări regionale; acestea pot (dar cine ar zice-o?) avea o oarecare valoare exemplară și contribui la îmbogățirea unor experiențe în viitorul apropiat. Atîta tot. De unde, la nivelul cercetătorului, o inevitabilă personalizare – vrednică de dorit! – a echipamentului intelectual: o *idiolectizare* (dacă îndrăznesc să spun așa!) a limbajului critic" (Paul ZUMTHOR, *Introduction...*, p.43).

[42] A.J.GREIMAS, „Du discours scientifique en sciences sociales", in *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Seuil, 1976, p.17.

operaționale, împrumutate în special de la etnologie, și care asigură colectarea datelor din textele literare. Această colaborare a și fost începută, exemplele notorii fiind destul de numeroase. Să ne oprim la unul, poate dintre cele mai „flagrante", semnalat de Emile Benveniste cînd se ocupă de „aparatul formal al enunțării"[43]. Ca să studieze mecanismul enunțării – fenomen a cărui analiză explică, alături de alți factori, reorientarea actuală a studiilor literare –, Benveniste examinează, succesiv, actul însuși, situațiile în care se realizează și instrumentele îndeplinirii lui[44]. *Actul* introduce locutorul care actualizează limba; locutorul, recunoscîndu-se ca atare și asumîndu-și limba", „îl implantează pe *celălalt* în fața sa", un „alocutar". În enunțare, limba este folosită „pentru exprimarea unei anumite legături cu lumea", locutorul referă la ea, alocutarul, co-referă[45]. Studiul enunțării este centrat asupra indicilor de persoană (relația *eu-tu*). „*Accentuarea relației discursive la partener* – real sau imaginar – este caracteristica generală a enunțării"[46]. Această caracteristică instalează *cadrul figurativ* al enunțării; ca formă de discurs, enunțarea introduce două „figuri", *sursa* și *scopul* enunțării, protagoniste alternativ: avem de a face, după cum se vede, cu structura *dialogului*[47].

Așa se prezintă situația canonică: enunțarea și dialogul se implică reciproc. Realitatea dialogului comportă însă varietăți, una dintre ele, chiar dacă este dintre cele mai „banale", fiind, „de fapt, dintre cele mai puțin cunoscute". Este vorba despre aceea pe care Bronislaw Malinowski a semnalat-o numind-o *comuniune fatică* și calificînd-o ca fenomen psiho-social cu funcționare lingvistică. Discursul, sub forma unui dialog, stabilește aici „relații sociale libere, fără scop"[48]. Procedînd astfel, nu reușim decît să creăm „acea *atmosferă de sociabilitate* (...), *comuniunea personală* (...), *gregaritatea convivială*". Situația este alcătuită în întregime din evenimente lingvistice. Întrucît este enunțare, actul lingvistic urmărește unirea auditoriului cu locutorul, limbajul

[43] *Langages*, 17/1970, reluat în *Problèmes de linguistique générale*, II, Paris, 1974, pp.79-88.
[44] *Problèmes...* II, p.81.
[45] *Id.*, p.82.
[46] *Id.*, p.85.
[47] *Ibid.*
[48] A se vedea textul lui Malinowski, în E. BENVENISTE, *Problèmes...*, II, pp.87-88.

fiind un *mod de acțiune*[49]. Aceasta este, spune Benveniste, „limita dialogului", o formă de schimb lingvistic a cărui analiză formală rămîne de făcut. Deși nu transmite mesaje, această enunțare nu poate fi lipsită de semnificație, perceptibilă mai ales dacă, de-a lungul povestirii, ar fi examinate, comparativ, diferitele ei manifestări. Examinarea aparatului său formal ar trebui deci dublat de o analiză semiotică ce urmărește stabilirea mărcilor unui spațiu cultural și, pe baza lor, natura omului care-și satisface unele din nevoile lui de comunicare cu ajutorul unui discurs nereferențial. Un cîmp de investigație l-ar putea constitui, de pildă, refrenele, ritmurile lor[50], cazurile de ficționalizare a povestirii istorice prin insertarea unor formule etc.[51].

Însă literatura – textul-monument – se poate schimba în text-document pe căi mult mai puțin ocolite.

Literatura – înțeleasă, repetăm, în afara oricărui criteriu de valoare – se dovedește a fi o sursă de date, cu nimic mai prejos decît documentele de arhivă. Ca să se documenteze asupra țăranilor și a vieții rurale din secolele V-VII, Jacques Le Goff, de pildă, folosește două capodopere ale literaturii omiletice, *Sermones*, de Cezarie din Arles, *De correctione rusticorum*, de Martin de Braga, apoi, cîteva scrieri hagiografice de Grigore din Tours, *Miracula, Liber de Gloria Confessorum* și *Vitae Patrum, Dialogi* de Grigore cel Mare, sau poezii de Fortunatus. Le Goff pune problema raportului dintre literatură și societate. Relația aceasta nu este simplă. Imaginea societății redată de literatură – sau de iconografie – este, într-adevăr, în mare măsură, „oglinda" societății, dar, totodată, și tot ca *expresie* a societății, ea este o sublimare, sau un camuflaj al acesteia[52]. Astfel, tocmai cînd ruralizarea economiei și a societății constituie fenomenul major al realității istorice, așa cum se întîmpla în evul mediu timpuriu, țăranul lipsește din literatura vremii: explicarea acestei absențe nu este un lucru ușor, exegetul nu se poate mulțumi cu o simplă constatare, cercetarea sa trebuie să apuce pe căi mult mai complicate.

[49] *Ibid.*
[50] Cf. admirabila carte a lui H. MESCHONNIC, *Critique du rythme*, Paris, Verdier, 1982; P.ZUMTHOR, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Seuil, 1972, pp.298-506; Joël BLANCHARD, „Les entrées royales", *Littérature*, 50/1983, pp.3-14.
[51] *Pour un autre Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1978, vers. rom.1986, pp. 202-217.
[52] *Op.cit.*, vers. rom., pp.203-204.

Lectura, să-i zicem, antropologică a unui text nu trebuie concepută ca o translocare sau extrapolare simplistă a unui aparat conceptual, ci mai curînd ca o procedură apta să dea la iveală aspecte ale culturii unui grup, ale unei societăti, aspecte ce tin de alimentatie, de pildă, de sănătatea publică, de legăturile de rudenie, de fenomenele economice, de organizarea socială, de aparatul juridic, de gîndirea religioasă, de perceperea timpului si a spatiului, de rituri, de mituri, de simboluri. Ar fi, asadar, un mijloc de identificare a sistemelor simbolice, numărul, forta lor si, în cele din urmă, a gradului de semioticitate al unei societăti[53]. Jean Pouillon semnala cîndva următorul fapt: pentru a ajunge la concluzia că, între societătile „complexe" si societătile „primitive"sau arhaice, distanta este mai putin mare decît s-ar crede, Lévi-Strauss si-a căutat exemplele la Blanche de Castille, la Saint-Simon, „in lumea tărănească, precum si in Japonia, Africa, sau Polinezia"[54]. Ce importantă are, la urma urmei, că depărtarea – „care, pentru etnolog, pare să fie însăsi conditia cercetării sale"– este temporală sau spatială? Scriitorii au pretins, nu o dată, că scriu lucruri „precise", aidoma cronicarilor si oamenilor de stiintă. Numai că proiectele acestea au limite usor de bănuit, deoarece „tipurile " iau adesea locul „cazurilor individuale", a căror existentă reală este cu totul lipsită de importantă. Cu toate acestea, functionarea testimonială a textelor este incontestabilă[55]: diferenta între scrisul-document si scrisul-monument, stiintă si fictiune, se află la nivelul relatiei cu adevărul si în tipul de angajament al cititorului. Fictiunea, după cum se stie, se sprijină doar pe verosimil, stiinta aspiră către adevăr, în sens foarte precis: experiment sau verificare în arhive[56].

[53] Cf. Boris OUSPENSKI, „Les problèmes sémiotiques du style à la lumière de la linguistique", în *Essays in Semiotics*. Hague-Paris, Mouton, 1971, pp.447-466. Cf. de asemenea CLLEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, pp.18-20: „Oamenii comunică folosindu-se de semne: pentru antropologie, care este o conversatie a omului cu omul, totul este simbol si semn care se instituie ca intermediar între două subiecte (...). /Antropologia sociala este ocupantul îndreptătit al acelui domeniu al semiologiei pe care lingvistica nu l-a revendicat încă".

[54] *Magazine littéraire*, 223/oct.1985.

[55] G.GENETTE, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972, p.262.

[56] Philippe GARRARD, „Récit historique et fonction testimoniale", *Littérature*, 66/1986.

Colaborarea organizată, programată între disciplinele umaniste[57] – și nu numai între ele – este caracteristica unei cercetări preocupată să-i înarmeze pe specialiști cu instrumente obiective și adecvate la fenomen, să le formeze capacitatea de a extrage din aceasta un număr cît mai mare de semnificații. O colaborare cu atît mai confortabilă cu cît frontierele ce separă diferitele științe avînd omul ca obiect de studiu nu sînt fixate o dată pentru totdeauna: ea s-ar putea anunța ca un nou episod adăugat celor din care este țesută, de un veac și jumătate, aventura acestei „științe"[58], a cărei seducătoare „impostură" nu este egalată decît de perpetua ei nedesăvîrșire.

1987

[57] Dimensiunea istorică, de exemplu, nu poate fi vreodată neglijată, căci de ar fi așa, s-ar ajunge la un fel de „sociologie rarefiată unde fenomenele par că sînt dezlipite de suportul lor" (Claude LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, p.23).

[58] „Spunînd că facem știință atunci cînd este vorba de cunoștințele noastre despre om, cunoștințe nesigure și controversate, este o naivitate sau o impostură (...) 'savanții austeri' (...) preferă să nu vorbească decît de un proiect științific, de o participare la elaborarea unui discurs științific" (A.J.GREIMAS, *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Seuil, 1976, p.9). Cf. de asemenea LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, chap.XVI, „Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines".

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

IPOSTAZE TEXTUALE

„ – Nu prea pricep ce zice textul...
– Lasă asta! Eu descopăr în el lucruri frumoase. Din mine le scoate... Puţin îmi pasă ce spune Autorul. Eroarea mea este Autor!"

PAUL VALÉRY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Obiectiv, subiectiv, real și posibil în analiza textuală

1. Într-o aproximație de bun simț, o prefață se recomandă – și, parțial, se definește – ca pre-text, ante-text, demers în care anterioritatea este o condiție cu multiple nuanțe; rolul prefeței ar fi, de fapt, acela de metadesemnare, referențialitatea fiind așadar asigurată – în doze variabile, determinate adesea de factori extratextuali – de textul-operă pe care-l anunță. Aceste cîteva considerații sugerează una din ipostazele metalimbajului[1] și, mai ales, oferă o legitimare unui caz particular, respectînd, bineînțeles, statutul generalului. Reflexivitatea este fundamentală, după cum fundamentală este și ideea că textul este un complex-semnificant[2]-susceptibil-de-abordări-în-număr-infinit-favorizate/dictate-de-un-cadru-epistemic-dat[3]. Alteritatea acestui cadru este garanția perenității operei, consecință a interesului reînnoit perpetuu, dar și a schimbării facturii metalimbajului. Funcția metalingvistică implică interpretarea, dacă aceasta acceptă comentariul ca trăsătură definitorie[4]. Comentariul este indispensabil însăși comunicării, „mai ales cînd discursul tre-

[1] *„/.../* prin metalimbaj înțeleg un sistem semiotic închis, autonom și articulat, pe scurt, un limbaj care prezintă particularitatea de a avea un alt limbaj drept univers referențial." (Uri EINSENZWEIG, „Métalangage: les paradoxes de la référence", în *Littérature*, nr. 27, 1977, p.105).

[2] „(...) textul există (...) ca sistem producător de semnificație (semnificații) atîta vreme cît este interpretat de un cititor (...)". (Claude ABASTADO, „La glace sans tain", în *Littérature*, nr.27, 1977, p.57).

[3] „Intervista a Paul Zumthor, a cura di Cesare Segre", în Paul ZUMTHOR, *Semiologia e poetica medievale*, Milano, Feltrinelli, 1973.

[4] „(...) în ceea ce, în general, numim un comentariu, decalajul între textul prim și textul secund joacă două roluri solidare. Pe de o parte, el permite construirea (la nesfîrșit) a unor discursuri noi */.../*, pe de alta, comentariul nu are ca rol, oricare ar fi tehnicile folosite, decît să spună, *în sfîrșit*, ceea ce era articulat în liniște *acolo*. Trebuie, potrivit unui paradox pe care-l deplasează întruna, dar de care nu scapă niciodată, să spună pentru prima oară ceea ce nu fusese totuși spus niciodată */.../*. Comentariul conjură hazardul discursului dîndu-i ceea ce i se cuvine: îngăduie, ce-i drept, să se spună altceva decît textul însuși, dar cu condiția să fie spus și, întrucîtva, îndeplinit chiar în text. Noul nu se află în ceea ce ce este spus, ci în evenimentul întoarcerii lui." (Michel FOUCAULT, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, pp.26-28).

buie potrivit cu ceea ce este el socotit a desemna și a semnifica (pentru a aminti, a aduce la cunoștință, a dezambiguiza)"[5]. Demersul indică numaidecît tentativa de a reduce – sau aboli – distanța dintre momentul elaborării și cel al receptării textului-monument[6], precum și necesitatea de a descoperi mijloacele destinate să ducă la înțelegerea acestuia. În orice *moment*, prefața este urmarea unei dorințe, în general dorința de acreditare, o operație de „valorizare cu hotărît caracter publicitar"[7]: fapt lesne de verificat în însăși prefața autorului la care ne-am oprit, Charles Sorel (*Histoire comique de Francion*), care face confesiuni despre strategiile menite să asigure eficacitate – de multiple feluri – romanului său și să stîrnească, în general, interesul cititorului: prefața, în acest caz, devine modalitate de înfățișare ne-mediată a autorului, care împarte cu textul-operă-prefațată rolul de referent al acestui tip de discurs inițial[8].

2. Textul este, așadar, obiectul unei dorințe, fie a cititorului oarecare, fie a cercetătorului: apartenența se precizează abia la nivelul scopului, pura delectare putînd fi căutată cu aceeași tenacitate ca și cunoașterea. Pentru cercetător, textul operă este obiect de studiu și, totodată, cîmp de validare a unor demersuri analitice, de omologare a unor metode de cunoaștere, visul scientist fiind ca *orice metodă* să fie *compatibilă cu orice text*.

2.1. Adoptînd punctul de vedere care privilegiază lectura, cercetarea încearcă să răspundă întrebărilor privitoare la relația cititorului/cercetătorului cu textele scrise într-un trecut îndepărtat și să stabilească factura exegezei al cărei obiect sînt aceste texte vechi[9]. Receptorul este factorul care ajută literatura să devină proces istoric concret. Apariția unei opere își găsește cititorii pregătiți, orientați, îndrumați de texte similare – sau, de ce nu? net deosebite, întrucît, pentru anumite delimi-

[5] Josette REY-DEBOVE, *Le métalangage*, Paris, L'Ordre des mots, 1978, p.1.
[6] Paul RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969.
[7] Claude ABASTADO, „Avant-propos", în *Littérature*, nr.27/1977, p.5.
[8] „/.../ este mare nevoie ca o carte să aibă o prefață din care lumea să afle tot felul de lucruri de mare însemnătate pentru renumele nostru, /.../ mai curînd în prefață decît în tot restul cărții autorul arată ce gîndește cu adevărat". (Charles SOREL, *Isprăvile hazlii ale lui Francion*, traducere, prefață, cronologie și note de Maria Carpov, București, Univers, 1983, p.32).
[9] Hans Robert JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978.

tări, și acestea se pot dovedi operante – anterioare, care-i familiarizează cu exigențele genului: *orizontul de așteptare*, în cursul lecturii, poate fi modificat, sau doar reprodus; aici se află piesele ce slujesc efectiv la identificare, dar, cu siguranță, și elementele ce contribuie la perpetuarea unor convenții-preconceptii: receptarea este de natură să ateste conformitatea/nonconformitatea operei cu „așteptările" publicului. Între orizontul de așteptare al primilor receptori ai unei opere și propriul nostru orizont de așteptare se creează o tensiune ce trebuie redusă, hermeneutul având sarcina să stabilească acordul între efectul determinat de operă și receptarea acesteia, determinată la rîndul ei de destinatarul activ care judecă ținînd seama de normele estetice ale vremii lui[10]. Orizontul de așteptare transgresează limitele operei, captează extraliterarul pentru a fuziona cu socioculturalul și istoria: opera este semn autonim, dar și discurs mundan (Roland Barthes). Spațiul geografic și momentul în care își joacă rolul amintitul destinatar (activ) pot oferi răspunsurile privitoare la oportunitatea reeditării, a ediției critice, a traducerilor, iar investigarea cu anumite tipuri de demers analitic poate, într-o oarecare măsură, alături de mulți alți factori, să contribuie la fundamentarea acestei oportunități. Fie că se ajunge sau nu aici – este prematur și/deci imprudent s-o spunem –, romanul *Isprăvile hazlii...* pare să ofere cercetătorului numeroase posibilități de fructificare a unora din cele mai interesante aspecte ce alcătuiesc teoria textului: studiile subordonate, de pildă, fiecăreia dintre cele trei dimensiuni ale procesului ce implică semnul sînt tot mai numeroase; principiile pe care le propun ele nu beneficiază, ce-i drept, deocamdată, de suficiente aplicații pentru a putea fi în totalitate integrate unei teorii afirmate ca atare, dar testările de ordin sintactic, semantic și, mai recent, pragmatic, justifică, de bună seamă, optimismul cercetătorilor bine înarmați în toate domeniile faimosului – de la Morris încoace – triptic.

2.2. Abordarea științifică a textului literar cere – iar rezultatele obținute pînă acum fac posibilă – stabilirea „dimensiunilor textului" (Peter Hartmann) sau a nivelurilor de analiză (școala semiologică de la Paris), exigență epistemologică de bază, de factură carteziană, care, prin fragmentarea obiectului investigat, facilitează descrierea. Limbajul ana-

[10] *Id.*, pp.246 sqq.

litic, sau metalimbajul, trebuie să posede caracteristicile limbajului-obiect; cea mai importantă – sau cea dintîi în ordinea efectuării – este decuparea, articularea și structurarea universului său referențial, adică a celuilalt limbaj, textul-operă[11]. Pentru realizarea acestor operațiuni, studiile – numeroase și de certă valoare – de pînă acum au în vedere fie semnificantul – identificat, uneori, pur și simplu, cu materia grafică –, fie semnificatul, fie semnul ca structură biplană. Un exercițiu cu valoare exemplară în acest sens este, desigur, așa-zisa gramatică narativă, luată în formula ei cea mai coerentă sau – poate doar – cea mai bogat ilustrată: analiza semiotică de tip, să-i zicem, Greimas. Reducerea în secvențe „reprezentative", fixarea nivelurilor de analiză potrivit unor scheme devenite în acest moment „clasice" – dar și insuficiente – și efectuarea întregului program analitic (logica povestirii, sintaxa actanțială, relația competență-performanță, identificarea izotopiilor, realizarea gramaticii de suprafață și a celei de profunzime etc.)[12] ar duce la stabilirea unei imagini a structurilor esențiale ale romanului lui Sorel și a rețelei de relații și funcții.

2.3. Propun A pentru cadrul general al povestirii. Secvența 1 ar putea fi asimilată însuși decupajului operat de Sorel, *Cartea întîi*; ea nu este decît o pre-povestire, locul unde sînt premeditate elementele ce fac posibilă adevărata povestire: bătrînul Valentin este pe cale să-și facă niște leacuri cu ajutorul cărora nădăjduia să-și recapete virilitatea. Situația dă la iveală implicații și complicații care determină tot felul de întîmplări grotești și efecte de *quid pro quo* – de exemplu, Olivier, hotul-slujnică, i se substituie lui Francion, Laurette ignoră/ se preface că ignoră acest lucru etc. –, explicațiile se impun, demonstrarea caracterului lor necesar este, de fapt, rațiunea „preliminariilor": așa iau naștere micro-povestirile – subpovestirile? – introduse, prin enclavă, în cadrul A, canavaua care le servește ca suport și revelator. Cadrul A, al naratorului-autor, este convențional – și debutează convențional: „Vălurile nopții acoperiseră cu totul Orizontul cînd..." –, valoarea lui este pur funcțională, este un fel de „utilitate romanescă" destinată să faciliteze

[11] Uri EISENZWEIG, *art.cit.*, p.106.
[12] A.J. GREIMAS, *Sémantique structurale*, Paris, Seuil, 1966 și *Du sens*, Paris, Seuil, 1970; Maria CARPOV, *Introducere la semiologia literaturii*, București, Univers, 1978.

introducerea elementelor ce pot instaura povestirea. Explicația întîmplărilor grotești indisociabile de aplicarea leacului miraculos – de fapt, Valentin trebuie să primească o lecție, lecuirea vizează moralul, sau morala –, această explicație, deci, este furnizată de Francion, erou-narator, în momentul cînd găsește un beneficiar al narațiunii, un naratar: Raymond, gentilomul „necunoscut". În acest roman, apariția unui naratar – ignorant, curios – își asumă, îndeobște, generarea povestirii. Pînă la un punct, Raymond, fiind cîndva legat de Francion, lucru de care acesta, în momentul întîlnirii, nu pare să-și dea seama, și pe care receptorul–real nu-l va afla decît mai tîrziu, operează o schimbare a perspectivei, relevă o practică – narativă – în măsură să introducă un element de mister cu rolul de a întreține interesul cititorului (virtual sau real). Raymond–naratar deține astfel funcția, foarte importantă, de a contribui la tematica povestirii și, datorită acestui fapt, la cadrul narațiunii, un cadru foarte concret – citește *verosimil* –, de vreme ce naratorul și naratarul sînt personaje cu identitate bine precizată. Rolul naratarului este acela de a spori verosimilul[13] sau, după caz, de a-l introduce în povestire: întîlnirea cu Raymond nu este deloc surprinzătoare după ce aflăm că gentilomul acesta își avea castelul prin partea locului și că obișnuia să cutreiere ținutul în lung și în lat. Ca stimulator al tematicii, naratarul–Raymond *trebuie* să știe cu cine are de-a face, el este un element indispensabil articulării povestirii. Același rol de stimulator-generator al povestirii îl are și bătrîna Agathe, naratar inițial ignorat, dar care, odată descoperit(ă), preia, asemenea personajelor din *Decameronul*, sau *Heptameronul*, funcția de naratar, apoi pe cea de narator și chiar de actor-erou („Nu voi șovăi /.../ să vă istorisesc iubirile mele din tinerețe..."). Romanul lui Sorel este construit după formula care, atribuind rolul de narator principal unui personaj anume, le dă celorlalte posibilitatea să-și inserteze („emboîter", cf.Todorov) propriile lor narațiuni, dar care, de fapt, sînt asumate de un narator-autor (viziunea „din interior"), care verbalizează întreaga acțiune a romanului: acest lucru este de o importanță fundamentală deoarece el permite diviziuni multiple, după nivelul de conștiință al personajului la care se oprește

[13] Gerald PRINCE, „Introduction à l'étude du narrataire", *Poétique*, 14, 1973, Paris, Seuil, pp.178-196.

naratorul[14]. Naratorul-autor este un fel de distribuitor de roluri generatoare de micro-povestiri care, în mod obisnuit, sînt introduse („emboîtés") într-un cadru narativ mai larg: de exemplu, la sfîrsitul „Celei de a douăsprezecea cărți", citim că toate întîmplările din această carte au fost povestite de Francion cu prilejul reîntîlnirii cu vechii lui prieteni.

Cadrul A comportă două părți net delimitate de momentul cînd se produce despărțirea – la timpul prezent – lui Francion de Raymond, principalul adjuvant în generarea povestirii: partea întîi conține motivațiile celei de a doua, o adevărată *căutare* („quête"), după modelul – hipertextual, cf.Genette – cunoscut, de pildă, în basmele populare, sau, în genul „cult", în tribulațiile din romanele picaresti. Sorel va servi mult mai generos această formulă în *Le Berger extravagant* (1627), formulă deosebit de productivă întrucît permite, în funcție de imaginația și abilitatea autorului real, adăugarea/introducerea unui număr practic nelimitat de episoade: adesea, personajele principale sînt dublate de altele de condiție socială mai modestă – stăpîni-servitori, nobili-burghezi – care, dublînd, caricaturizează faptele eroilor din primul plan, opera literară – roman, dar și piesă de teatru – fiind ea însăși o sarjă a unor modele. Procedeul este bine ilustrat, în *Isprăvile hazlii...*, mai ales de cuplurile de îndrăgostiți: modelul Clerante-Luce este reprodus, la altă scară socială, de cuplurile Francion-Fleurance, Hortensius-Fremonde, Francion (păstor) – tărăncuța, Francion-Nays etc.

Construcția în care înlănțuirea („enchaînement") alternează cu încastrarea („enchâssement"), ca în acest roman, întîlnită în compozițiile ample, elimină ideea liniarității. Pluralitatea personajelor favorizează desfășurarea concomitentă – spațială – a evenimentelor, problema dimensiunii temporale putînd face astfel obiectul unei analize din cele mai pertinente. Sintaxa realizată de Sorel prin combinarea unităților narative urmează o articulare logică a cărei descriere dă la iveală o anumită gramatică. Arhitectura romanului oferă, într-adevăr, posibilitatea descompunerii în „propoziții"[15]: acestea pot fi transcrise în formule, un inventar restrîns de semne inspirate de simbolurile folosite

[14] Tzvetan TODOROV „Poétique", în *Qu'est-ce que le structuralisme?* Paris, Seuil, 1968.
[15] Tzvetan TODOROV, *Grammaire du Décaméron*, The Hague-Paris, Mouton, 1969.

în logică, pentru a pune în evidență un sistem „foarte economic", o schemă reproductibilă – reprodusă –, adică productivă. Fiecare micro-povestire comportă deseori alte povestiri cărora le servește de cadru și motivație imediată: A înglobează – prin enclavă – povestirea lui Francion, care înglobează pe cea a bătrînei curtezane Agathe, care o înglobează pe cea a lui Marsault, care o înglobează pe cea a tînărului englez etc. Nu rareori avem de a face cu tehnica „discursului raportat (redat)", pe care Sorel nu o ignora. În „Remarcile" scrise la sfîrșitul unui alt roman de-al său, *Le Berger extravagant*, autorul notează: „naraţiunile ce se fac în Roman printr-o dublă și chiar triplă ficțiune de persoană /.../. Așa numesc eu felul acesta de a reda („rapporter") cuvînt cu cuvînt cele spuse de altul, care vorbește prin noi însine"[16]. Povestirile produse și reproduse astfel schimbă, evident, însăși natura naratorului, căci persoana întîi devine sistematic a treia, asimilabilă non-persoanei, după cum schimbă, am văzut mai înainte, faimoasa viziune narativă, demnă de analizat mai ales pentru cunoașterea modului cum funcționează logica povestirii. Chiar dacă aceasta nu este întotdeauna identică cu logica faptelor, ea este dictată de o estetică a verosimilului, căreia îi este subordonată motivația fiecăreia dintre micro-povestirile insertate/adăugate; această motivație se manifestă, în general, și ca element de legătură, junctor între diferitele momente ce structurează ansamblul romanului: în „Cartea întîi", Francion, rănit, victimă a propriei capcane, nu poate fi găzduit la han decît împărțind patul cu un alt călător, gentilomul „necunoscut", Raymond. Întîlnirea este capitală: curiozitatea – obligatorie – trezită necunoscutului favorizează/justifică micro-povestirile referitoare la trecutul personajului-erou-narator, dar și desfășurarea romanului, după formula „înlănțuirii", în viitor: Raymond vrea să ispășească acțiunea frustrantă săvîrșită cîndva împotriva lui Francion.

Alteori, motivația ia forma unor jocuri actanțiale, generatoare a unei „situații de povestire", și obligă la întoarcerea în cadrul A: în acesta este insertată povestirea vieții lui Francion, în care distingem a) un referent temporal apropiat, dorința de a se afla în preajma Laurettei și b) unul îndepărtat, viața lui Francion, explicație a condiției lui

[16] Apud Antoine ADAM, *Romanciers du XVII-e siècle*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1958, p.1343.

prezente. Micro-povestirile sînt introduse pentru a răspunde tocmai acestei nevoi de motivație, ca atunci, de pildă, cînd Francion, ca să-și justifice violența unor porniri erotice, își povestește visul, care, pentru a-și putea găsi un loc în cadrul A, devine și cauză a amînării povestirii Agathei. În general, seria povestirilor este inaugurată de Francion, erou-narator, ceea ce, datorită jocului temporalității, asigură schimbarea perspectivei narative. Am văzut însă că efecte similare pot fi obținute și prin modificări operate în statutul naratorului (autor, erou, personaj-referent), precum și în relația acestuia cu destinatarul discursului (personaj romanesc sau cititor extra-romanesc, nedreptățitul – de analiza textuală – naratar[17]).

Examinarea acestor motivații – generatori și/ sau actanți ai povestirii – poate furniza date prețioase fie despre inventivitatea/ originalitatea autorului, fie, dimpotrivă, despre respectarea/perpetuarea unei anumite rețete. De pildă, portretul frumoasei Nays legitimează dorința de a cunoaște modelul; moartea himericului iubit al tinerei romane legitimează stăruința lui Francion și a celorlalți admiratori; rivalitatea reală legitimează dorința lui Francion de a le juca un renghi adversarilor săi; rezistența tinerei femei legitimează infidelitatea lui Francion, aceasta justifică amînarea căsătoriei, iar această amînare... scrierea unei noi – a douăsprezecea – cărți a romanului. Fiecare motivație are, evident, alt statut din punctul de vedere al productivității narative.

Analiza unui roman care prezintă o arhitectură ca cea a *Isprăvilor hazlii*... comportă, neapărat, și aspectele referitoare la elementele ce asigură legătura, tranziția între (sub-) povestiri. Aceste elemente sînt atît modalități structurale ale semnificantului global – schema compozițională subordonată unor compatibilități logice –, cît și legitimări ale unor secvențe deliberat deplasate (amînate). În economia romanului lui Sorel, aceste elemente operează ca niște *semnale*, niciodată superflue, deoarece ele generează – și totodată justifică – povestirea : de pildă, amînarea povestirii Agathei, cea despre trecutul lui Francion (eroul-narator este epuizat de suferință), sau chiar „amînarea" sfîrșitului romanului („De cumva se va întîmpla ceva vrednic de povestit /.../ nu

[17] Gerald PRINCE, *art.cit.*

mă voi da în lături s-o spun compatrioților mei, dacă nu cumva Francion se va osteni el însuși s-o facă vreodată"), deplasat în „A douăsprezecea carte". Alegerea sau crearea acestor junctori ține de virtuozitatea și – din nou – cultura cititorului. Elementele generatoare de povestire apar, așadar, ca semnificanți cu semnificat „amînat", întrucît acesta nu se dezvăluie decît ulterior, uneori ca rezultat al premeditării ce dă naștere unui fel de „suspens"[18]. Tehnica nu este departe de cea a romanului polițist: semnificantul are, în momentul apariției, rolul de a sensibiliza atenția cititorului și, din punct de vedere al „facerii" narative, pe acela de a pregăti introducerea altor povestiri. Acești semnificanți locali, regionali, hotărăsc aspectul semnificantului global, povestirea în întregime, structura, schema ei compozițională, sau, cum spuneam, arhitectura ei și, în cele din urmă, semnificatul global. Elementele acestea sînt pre-texte și totodată pretexte, ele se află într-o relație de determinare cu facerea textuală pe care o anunță. Modul de apariție, originalitatea/lipsa–de–originalitate a acestor motivații, frecvența lor sînt, desigur, aspecte a căror cunoaștere îl poate ajuta pe cercetător să afle condițiile de manifestare a semnificației.

3. O primă obiecție ce se poate aduce acestui tip de analiză – din care abia de am schițat unele aspecte cu valoare sugestiv-exemplară – este suscitată tocmai de stabilirea criteriilor și a gradului de reprezentativitate cînd se procedează la destructurarea textului în secvențe (reprezentative): inevitabila implicare a cercetătorului produce distorsiuni nedorite de obiectivitatea – ce se vrea – definitorie a metodei. În ultimii ani, literatura de specialitate[19] – numită, în general, poststructuralistă –, fără să pună la îndoială numeroasele avantaje ale analizei semiotice, semnalează unele neajunsuri încercînd, totodată, să sugereze și

[18] Cf. *supra*, p.30.

[19] Menționăm selectiv: D'Arco Silvio AVALLE, *Modele semiologice în* Commedia *lui Dante*, trad. rom., București, Univers, 1979; Paul ZUMTHOR, *Parler du Moyen Age*, Paris, Minuit, 1980; Julia KRISTEVA, *Pouvoir de l'horreur*, Paris, Seuil, 1980; Marc Eli BLANCHARD, *Description: Sign, Self, Desire*, The Hague, Mouton, 1980; Jacques DUBOIS, *L'institution de la littérature*, Paris, F.Nathan, 1978; Henri MITTERAND, *Le discours du roman*, Paris, P.U.F., 1980; Groupe d'Entrevernes, *Analyse sémiotique des textes*, Lyon, P.U.F., 1979; Roman JAKOBSON – Krystyna POMORSKA, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1980.

remediile. Limitele analizei semiotice și reducerea textului la un limbaj formalizat, posesiv și represiv, par să-și afle cauzele tocmai în ortodoxismul metodei: aplicarea modelului strict saussurian la texte literare și eliminarea – ca nonpertinente – elementelor de analiză stilistică și semantică. În unele studii, se fac tentative de utilizare a unor alternative renunțînd la ideea/ambiția soluțiilor unice, singurele compatibile cu adevărul (și el unic). De pildă, difracția nelimitată a principiului de identitate și de diferență arată că o opoziție este ceva mai mult decît o informație lingvistică, ea poate constitui o trăsătură stilistică ce sugerează un nou context, care zdruncină stabilitatea pomenitelor opoziții și clatină sistemul de referință[20]. Semnele comunică, așadar, nu numai un produs finit, mesajul, ci și informații despre procesul care duce la realizarea acestui produs, despre funcțiile textului, atrag atenția asupra pluralității semnificațiilor într-un semnificant comun, semnalează modificarea relației semnificant-semnificat, delimitează ariile semantice, rolul semnificațiilor parcelare, al izotopiilor ce permit lectura plurală a textului global etc.

Julia Kristeva scria cîndva[21] că există o dialectică între un principiu semiologic (saussurian, simbolic), al cărui rol este să reglementeze textul din interior, urmînd exigențele unei logici caracteristice propriului său univers lingvistic, și un principiu semiotic (nonsaussurian, nonsimbolic), regulator exterior al textului, potrivit unor determinări sociale și psihologice.

Unii specialiști susțin că noile perspective în semiotică au drept punct de plecare – sau ar trebui să aibă – reexaminarea relațiilor dintre semne și subiectul – conștient sau inconștient – care le produce sau/și le receptează. În acest sens, una dintre încercările cele mai interesante, pe domeniul francez, pare să fie cea a lui Paul Zumthor. Recunoscînd – și reprobînd – excesele formalizante făcute de el însuși și de mulți alții care au lucrat în climatul structuralismului „înfloritor", Zumthor își propune identificarea „dublei istoricități"[22], adică a unor mărci psiho-

[20] Marc Eli BLANCHARD, *op.cit.*

[21] *La Révolution du langage poétique*, Paris, Seuil, 1974.

[22] *Le masque et la lumière*, Paris, Seuil, 1978 și *Parler du Moyen Age*, Paris, Minuit, 1980. „Istoricitatea este trăsătura care, în studierea culturilor vechi, în lectura critică a textelor antice sau medievale, caracterizează simultan, dar separat și în mod diferit, atît pe cel ce citește, cît și obiectul care este citit". (*Parler...*, p.40).

socio-istorice la cei doi poli ai manifestării literare: producerea și receptarea textului. N-ar fi vorba de renunțarea la exigențele semioticii lingvistice, ci de adoptarea unei căi de mijloc între formalismul intolerant și deconstrucția fără limite; trebuie abandonat atît imperativul „închiderii" textuale absolute, cît și cel al unei nelimitate deschideri. Această cale de mijloc nu traduce nici un fel de oportunism metodologic, ci, pur și simplu, acceptarea ideii că un-text-povestește-ceva-care-are-un-început-și-un-sfîrșit-și-că-acest-ceva-este-un-subiect-cu-referință-precisă[23]. Pînă acum – de la Propp pînă la Greimas, Barthes, Todorov și Bremond –, aproape fără excepție, modelele de analiză au fost construite pe baza unor povestiri de dimensiuni reduse[24] (basme rusești sau lituaniene, povestirile lui Maupassant sau Balzac; opere precis fragmentate în părți cvasiautonome: *Decameronul*, romanul epistolar), nu pe baza unor opere mai întinse, cu „textură" mai complicată, ce nu ar putea/ nu poate fi saturată de un simplu program de semne narative (structuri de bază). Această practică a întreținut iluzia – eroarea? – că narațiunile nu pot fi decît închise sau deschise, potrivit unor modele previzibile pînă la cel mai neînsemnat detaliu. În aceste condiții, lectura este și ea la fel de previzibilă. Modelul narativ exercită un fel de hegemonie, de tutelă stingheritoare, deoarece literatura înseamnă, firește, mult mai mult decît atît; celelalte tipuri de texte, prin particularitățile lor de formă și de stil, infirmă cu usurință aceste modele, sau, mai precis, la subliniază insuficiența, sărăcia, incapacitatea de cuprindere a fenomenologiei textuale. În fond, narațiunea nu epuizează acel plan al conținutului pe care-l numim semnificat. Însuși Greimas semnalează că, în afară de narațiune, mai sînt și formele discursive, circumstanțele (timp, loc, mediu) care intră în aria descrierii.

Introducînd în obiectivele analizei efectele de stil nu se ajunge, așa cum s-a susținut, la o incompatibilitate cu semiotica narațiunii (care nu ar opera decît la nivelul conținutului). Efectele de stil, se știe bine, nu operează, nu pot să opereze doar la nivelul expresiei; ele propun, dimpotrivă, o transformare la nivelul referinței[25], a modului în care este

[23] Marc Eli BLANCHARD, *op.cit.*

[24] Putem cita totuși cartea Elenei DRAGOȘ, *Structuri narative la Rebreanu*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, ca încercare – reușită – de a depăși cadrele povestirii scurte.

[25] În sensul dat acestui concept de Frege (*Sinn*), sau Ullmann.

interpretată realitatea extratextuală, atît de creator, cît și de receptor: înțeles astfel, stilul devine/este element de conținut, compatibil cu analiza semiotică și acceptabil din perspectiva teoriei narațiunii, întrucît, ca *element de conținut*, este generator de ficțiune[26].

Circulă ideea[27] – întemeiată, dacă ținem seama de cele ce spuneam mai înainte – că introducerea studiului manifestărilor stilistice în problematica semiotică, deci a eu-lui producător/consumator – la urma urmei, „le style, c'est l'homme même" –, ar favoriza elaborarea unei teorii a descrierii, numită uneori semiostilistică, al cărei obiect de studiu ar fi relația, variabilă, între nivelul expresiei (perceptibile) și nivelul conținutului (latent)[28]. Acest studiu poate valorifica, de pildă, într-o perspectivă nouă, unele din principiile lingvisticii hjelmsleviene subliniind, încă o dată, compatibilitatea cu analiza semiotică. Postulatul acestei teorii ar putea fi „fatalitatea descrierii": vorbim, povestim, ca să descriem, sau nu vorbim, nu povestim decît descriind, descrierea este deci inerentă. Această activitate lingvistivă poartă o marcă a persoanei, notăm, semnalăm ce ne este propriu, ce avem *noi* de spus despre lume, discursul nostru mundan este altfel decît cel al narațiunii – structura semiotică situată la nivelul conținutului, modelele narative tutelare. Textul prezintă o structură în care este stabilit raportul dintre obiectiv (narativ) și subiectiv (descriptiv sau stilistic), între *dat* și *creat*. Descrierea, în măsura în care este periferică sau, cu un termen mai puțin sever, suplimentară, o extensiune a narațiunii, o zonă deliberat lăsată în afara cîmpului analizei structurale, ar putea constitui o nouă arie a studiilor semiotice; ea ar fi, așadar, locul de manifestare a semnelor ca expresie – revelare – a unei duble psihologii: a scriitorului și a cititorului.

Acest mod de a concepe demersul semiotic – strîns asociat cu poetica – pare să reabiliteze și sociologia literaturii[29], marginalizată, pe drept cuvînt, de cunoscutele excese care au dus la asimilări și reduceri simpliste, în care incompatibilitățile – de tot felul – erau prea flagrante

[26] Marc Eli BLANCHARD, *op.cit.*
[27] V. *supra* nota 19.
[28] Marc Eli BLANCHARD, *op.cit.*
[29] Henri MITTERAND, *Le discours du roman*, Paris, P.U.F., 1980; Jacques DUBOIS, *L'institution de la littérature*, Paris, F.Nathan, 1978; Claude ABASTADO, *Mythes et rituels de l'écriture*, Bruxelles, Complexe, 1979; R.JAKOBSON – K. POMORSKA, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1980; *Littérature*, 42, 1982, Paris, Didier-Larousse.

ca să nu atragă discreditarea; relațiile între operă și mediul social sînt reconstituite în termeni de semnificație, nu numai ca pură și simplă determinare. Renunțînd la autarhia textului, moderînd autotelismul acestuia, demersul semiotic „îmbogățit" recuperează unele elemente extratextuale, nesocotite în perioada absolutismului structuralist, cînd singura certitudine admisă era textul ca atare; aceste elemente sînt menite să stabilească faimoasa dublă istoricitate (Zumthor) și să integreze astfel opera artistică într-un proces istoric real. Analiza structurală nu este părăsită, însă ea nu mai poate fi un scop în sine: analiza formală constituie un moment dintr-un program interesat de fenomenele care servesc drept suport structurilor; ea se înnoiește sub presiunea unor imperative schimbate. Aceste imperative apar imediat ce se admite că analiza semiotică, dacă este situată exclusiv la nivelul limbajului–(text), se dovedește nesatisfăcătoare, ea nu poate epuiza „analizabilul", întrucît „universul semnificant" nu este în întregime verbalizabil: temperarea – obligatorie – a logocentrismului, depășirea loganalizei (Michel Serres) deschid semioticii perspective care obligă la nuanțarea metodologiilor: acestea devin mult mai complexe datorită colaborării cu alte tipuri de demers (stilistica, retorica, axiomatica) și vor fi, fără îndoială, mijloace eficace în dezvăluirea sensurilor unui corpus literar.

4. Analiza semiotică de factură structuralistă, cea care urmărește, cum spuneam mai înainte, stabilirea condițiilor interne (intratextuale, imanente) ale semnificației, în ciuda unor neajunsuri, are totuși atuuri puternice, unul dintre ele fiind tocmai fragmentarea textului ca etapă obligatorie în efectuarea programului analitic. Aceasta permite o vizualizare a arhitecturii materiei narative, a semnificantului imediat sensibil, prin suprapunerea, imbricarea, încastrarea, înlănțuirea diferitelor componente, adesea – în cazul *Isprăvilor hazlii* ... – tot atîtea povestiri mai mult sau mai puțin autonome; este pusă în evidență o construcție ce poate oferi elemente prețioase pentru examinarea aceluiași text din diverse perspective: poetica genurilor, tipologia romanului, reflexivitatea conotativă, intertextualitatea – ca text și paratext, ambele ipostaze, creativă și ludică, fiind bogat ilustrată în romanul lui

Sorel[31] –, producerea textului etc. Povestirea trece cu dezinvoltură de la practic (verosimil) la mitic, între acestea se naște un joc permanent de alternanțe, rezultat al unui efort narativ, dorința de argumentare discursivă; planurile izotopice aleg între real și posibil, iar natura lor decide factura povestirii.

Analiza textului integral, concepută astfel, ar putea să dea o gramatică a gramaticilor în măsura în care soluția descriptivă a fiecărei secvențe ar fi o gramatică[32]. *Isprăvile hazlii*... se recomandă numaidecît unei asemenea analize: prezența elementelor structurale recurente sugerează din primul moment – după lectura integrală – o schemă compozițională, un adevărat *model* (în stare să fundamenteze un gen) cu caracter istoric, aidoma limbii naturale cu ajutorul căreia devine fenomen[33]. Variațiile se produc la nivelul diferitelor „trame", „subiecte", prin care virtualitățile se actualizează în schema imuabilă[33].

Decupajul – care trebuie reținut ca strategie operațională impusă de o exigență epistemologică fundamentală – pune în lumină mai mult decît niște zone limitate ale semnificantului, ușor de izolat ca atare, ca zone limitate: el trebuie să servească de revelator organizării semnificației. Subordonat acestui scop, decupajul pregătește și alte căi de analiză: el nu înseamnă/nu trebuie considerat ca valorizare exclusiv din

[31] Episodul – din cea de „A doua carte" – despre capcana întinsă tînărului englez îndrăgostit de o curtezană amănunțit de *Decameronul*, de *Guzman de Alfarache*, sau de *Dialogul dintre cîini* de Cervantes. Ființele monstruoase – din „A treia carte" – trimit la *Povestea adevărată* a lui Lucian, la care trimit și isprăvile bandei de hoți din care făcea parte Marsault. Același autor este amintit de episodul, din aceeași „A treia carte", despre furtul paiculuí din cămara lui Hortensius. *Morgante Maggiore* este prilej de producție metatextuală atunci cînd Francion face aprecieri despre lecturile în voga pe vremea studiilor sale într-un colegiu parizian; întîmplarea cu barbatul închis în butoi – „A șaseà carte" – poate aminti *Povestea butoiului* din Boccaccio, la care trimite personajul Bergamin, sau zgîrcitul Du Buisson – „A noua carte" –, sau șiretlicul pastorului care voia să-și ascundă aventura cu fata stăpînului etc.

[32] Cf. *supra*, § 2.3

[33] D'Arco Silvio AVALLE, *op.cit.*, p.19.

[33] „La Propp este foarte clară conștiința separării dintre cele două planuri – *langue* și *parole*. Primului îi aparține „schema compozițională unitară" (sub forma de *material* sau semn), care face parte dintr-un anumit tip de tezaur sau „cod" etnografic și, ca atare, corect numit „model" (*pattern*). Celui de al doilea îi aparțin în schimb diferitele „subiecte" sau „trame" care realizează potențialitățile în „schema compozițională unitară" (*Id.*, pp.25-26).

perspectiva gramaticii narative ci, mai înainte de orice, ca procedeu eficace, mijloc de „apropiere" a obiectului de studiu. Receptarea operei ca semnificant nu este decît începutul procesului de cunoaștere, ea condiționează și orientează decodarea semnificatului în virtutea unor convenții care acceptă semnul ca entitate culturală.

1982

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Tehnici textuale: specularitate și dialog

1. Cele aproximativ treizeci de texte prezentate sub titlul *Dialogues* au fost publicate pentru prima dată ca un corpus autonom de editorii de la Kehl (1787). Sînt lucrări scrise între 1751 și 1777 și inserate de Voltaire în diferite volume, intitulate *Mélanges*, *Nouveaux mélanges*. Legitimitatea acestei grupări rezidă, așa cum o demonstrează editorul modern[1], în unitatea dezvoltării istorice, a filosofiei și a esteticii textelor, date în ordine strict cronologică.

2. *Dialogurile*, în acest ansamblu realizat de editori, apar ca o însumare, sau ca un rezumat al temelor ce revin întruna definind, sub acest aspect, opera voltairiană. „Forma" dialogului – argument suplimentar – contribuie, poate, la o mai bună desprindere a dominantelor; recurența acestor dominante s-ar părea că produce obsesia „personajelor", care nu caută decît un prilej – un interlocutor – ca să le comunice verbalizîndu-le, subliniind, precizînd, totodată, ceea ce nu trebuie uitat. Acest efect specular apare chiar și în cadrul Dialogurilor, unde există două texte, „A.B.C." și „Dialogurile lui Evhemer", adevărate breviare ale *Dialogurilor*, adică, într-un anumit fel, al întregii creații voltairiene: este reluată problema libertății, cea a războiului, a independenței popoarelor; oportunitatea și abuzurile religiei, atributele materiei, natura sufletului, filosofia Greciei antice, formarea pămîntului, filosofia barbară, artele, divinitatea... tot ce putea reține atenția unui spirit curios, dotat cu o excepțională capacitate de a se implica în tema respectivă, de a o actualiza acreditînd-o: oricare ar fi fost această temă, în tratare voltairiană, ea înceta de a mai fi o temă oarecare.

În general, textele unui autor nu pot, nu trebuie să fie judecate izolat. Voltaire este, fără îndoială, unul din acei autori la care justetea acestui precept – un loc comun – este ușor de verificat. Din această perspectivă, o interpretare corectă a operei comportă, bineînțeles,

[1] Raymond NAVES, „Introduction" aux *Dialogues et anecdotes philosophiques* de Voltaire, Paris, Garnier, 1955.

respectarea cronologiei[2]. De pildă, poemul despre cutremurul ce distrusese orașul Lisabona este „prelungit" de două mici lucrări, datînd din același an, 1756, care-i confirmă – adică *repetă* – concluziile. Unul din aceste texte este dialogul, în două acte, dintre Lucrețiu și Poseidonius, în care este dezvoltată substanța filosofică despre „absurditatea divinităților inferioare", beneficiarii obișnuiți ai devoțiunii credincioșilor. Lucrețiu operează cu elementele ateismului materialist, așa cum se întîlnesc ele la un La Mettrie, de exemplu. Acestora le sînt opuse, prin Poseidonius-Voltaire, raționamentele din articolul „Athéisme", inclus în *Dictionnaire philosophique* (1764). Confruntarea este făcută cu mijloace egale, greutatea argumentelor este aceeași, și de o parte, și de alta, prilej pentru deistul Voltaire de a-și arăta nu numai gustul pentru speculație, posibilitatea de a o servi, virtuozitatea în mînuirea sofismului, ci și dorința de a se manifesta cu imparțialitate. Un principiu ca *ex nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti* nu poate fi prea lesne atacat, contraargumentele nu pot fi mai prejos, nici mai puțin abil exprimate: „(L). Dumneavoastră, care nu admiteți decît lucrurile evidente, cum puteți recunoaște un principiu despre care nu aveți nici un fel de noțiune? – (P). Așa cum, înainte de a vă fi cunoscut, am socotit cartea dumneavoastră a fi fost scrisă de un om inteligent". În cursul conversației, argumentele își schimbă adeptul (Lucrețiu, de pildă, este gata să se situeze pe poziții deiste), iar acest transfer – în dublu sens – îl obligă pe scriitor să uzeze de strategii dintre cele mai subtile, să-și reducă ezitările, să-și satisfacă ambivalența, sau, pur și simplu, să-și dovedească, așa cum spuneam, imparțialitatea, ce-i drept, greu de conceput la un temperament ca al său: „(L). Dacă știți mai bine decît mine, spuneți-mi ce este sufletul. – (P). Nu pretind că știu mai bine decît dumneavoastră. Să ne lămurim unul pe altul." Prin densitatea ideilor și grija elaborării, acest dialog este un caz exemplar în creația voltairiană, dar nu este un caz unic.

Încercam să sugerăm mai înainte că recurența temelor, ceea ce teoria literară mai recentă numește *intratextualitate*, pare să fie tehnica ce domină în construcția Dialogurilor. În acest sens, s-ar putea spune că forma dialogată este o modalitate *alta* de exprimare – verbală – a unui

[2] René POMEAU, *Religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1969, p.290.

conținut identic. Lectura atentă a pieselor ce alcătuiesc ansamblul de care este vorba aici identifică un același *ce* sub un *cum* diferit. Demonstrația este facilitată de familiarizarea cu întreaga operă, căci o inventariere, oricît de rapidă, fie și de factura enumerării ce se mărginește să semnaleze, oferă suficiente date convingătoare. De pildă, dialogul VI, „Un Brahman și un Iezuit", unde este (re)examinată definiția libertății: „(Brahmanul), A fi liber înseamnă a face ceea ce vrei, nu a vrea ceea ce poți", definiție reluată și precizată în dialogul XXXVI, „Sofronim și Adelos": „(S) Libertatea nu este altceva decît puterea de a face ce vrei". Aici, termenii „libertate" și „putere" par a se defini reciproc. Tentativele de a descrie acest concept – fundamental pentru etica lui Voltaire –, conceptul de libertate, se întîlnesc chiar și în operele scrise în prima perioadă (*Discours sur l'homme*, 1734, *Eléments de la philosophie de Newton*, 1738): reluarea lor în texte mult mai tîrzii (*Dictionnaire philosophique*, 1764, articolul „Liberté", *Questions sur l'Encyclopédie*, 1770, articolul „Franc-Arbitre", sau acest dialog între Sofronim și Adélos, 1776) traduce indiscutabila preocupare, necesitatea nuanțărilor, chiar și a aproximărilor, mai curînd decît a tranșărilor precipitate.

Progresul, în viziune voltairiană, este o chestiune de bun-simț, de măsură, o justă balanță între „vechi" și „modern"; admirația pentru noile invenții nu implică o condamnare nediferențiată a trecutului. Adresîndu-se Tulliei, fiica lui Cicero, Domnul Duce, adeptul mentalității lui Voltaire, îi spune: „... veacurile din urmă sînt mult mai învățate decît cele dintîi, doar, de nu cumva, cine știe ce revoluție cumplită va fi nimicit cu desăvîrșire toate monumentele antichității. (...) toți îi respectăm pe Cicero și pe cei din vremea lui care ne-au învățat să gîndim. Dacă noi avem alte legi ale fizicii decît cele de pe timpul vostru, alte legi ale elocinței nu avem; și cu aceasta am putea pune capăt certei dintre cei vechi și cei moderni" (XIX, „Cei vechi și cei noi"). Situată în cadrul uneia dintre cele mai celebre dispute care au jalonat istoria culturii occidentale, ideea despre progres este dezvoltată sub deviza împrumutată de la Tacit, *serviebat tempori*, transpusă în titlul opusculului *Conformez-vous aux temps* (1764), recomandare făcută cu deosebire celor puși să decidă pentru obște: „Nu veți mai

hotărî nici în favoarea lui Aristotel, nici împotriva emeticului; nu vă vor mai fi prezentate rechizitorii pentru a împiedica inocularea să apere viața prinților și a cetățenilor de rînd: vă veți supune vremurilor". Pilda de urmat este aceea a unei „insule vecine". Literatul, dublat de filosof, oferă unica soluție rațională: „Conformons-nous aux temps". Neconformitatea față de exigențele timpului este dezvăluită și deplînsă de Voltaire în toate aspectele vieții sociale. În această privință, unul din subiectele predilecte este starea legislației pe întinsul regatului francez; legile nu-și manifestă unitatea decît prin aceea că, oriunde, în orice colț al țării, sînt făcute să-i ruineze material pe împricinați și să-i uzeze moral (XI, „Un împricinat și un avocat"). Pe de altă parte, legile continuă vechea cutumă a locurilor, „aproape fiecare oraș o are pe a sa", „compatrioții nu se supun acelorași legi". Este din nou invocat modelul englez, tratat, prin antifrază, drept barbar. De fapt, diversificarea nelimitată a legislației favorizează tot felul de abuzuri: cel mai adesea, cele ale bisericii, întărite de hotărîrile tribunalelor. Asociația biserică-magistratură se află, de fapt, la baza „afacerilor" Calas, Sirven, Lally-Tolendal, La Barre: „Urmăm, îndeobște, cutuma, căci știut este că ea, fiind stabilită la întîmplare, este tot ce poate fi mai înțelept. Pe fiecare provincie, asijderea hainelor și pieptănăturii, judecătorii pot alege, după cum au chef, uzajul de acum patru veacuri, sau pe cel de anul trecut (...), spre binele celor avuți, al tuturor împricinaților de rea credință; judecătorii pot folosi orice argument și, cu inima împăcată, vor hotărî fără să priceapă cauzele" (XXI, „André Destouches în Siam"). Cu cinism – sau umor –, Voltaire lansează un val de paradoxuri: „vrem ca toate judecățile noastre să fie arbitrare" (*ibid.*), „dacă cineva a furat cu dibăcie trei sau patru sute de mii de galbeni, îl respectăm și ne ducem la masa lui; dar dacă o biată slujnică și-a însușit cu greutate trei sau patru bănuți de aramă, luați din caseta stăpînei, o vom ucide negreșit pe această slujnică în piața publică: (...) căci se cade să dăm pedeapsa pe măsura faptei, și n-ar fi potrivit ca cineva care a săvîrșit o ticăloșie atît de mare să fie pus, într-o închisoare, să facă cine știe ce treabă folositoare" (*ibid.*).

Tema este și mai mult dezvoltată în *Commentaire sur le livre des délits et des peines par un avocat de province*, apărut, ca și dialogul

„André Destouches în Siam", în 1766, în climatul creat de celebrele crime judiciare amintite mai înainte. Autorul cărții *Des délits et des peines* era marchizul italian Beccaria; traducerea franceză, făcută de abatele Morellet, apăruse tot în acel an, 1766. Comentariul este scris de Voltaire cînd află că undeva, în Franța, o tînără fusese spînzurată pentru infanticid involuntar: copilul ei nelegitim, născut pe ascuns și abandonat de fată în drum, fusese găsit mort. Prejudecățile erau responsabile de întreaga situație: „Unde nu este îndurare, legea este crudă (...). Adevărata jurisprudență trebuie să împiedice greșeala (...). Lăsați-i, atît cît vă stă în putință, o portiță celui ispitit să facă o faptă rea, și vă va fi greu să pedepsiți". „Codul criminal" al diferitelor națiuni arată că pedepsele sînt adesea mult prea aspre față de gravitatea delictului. Comentînd excesele tribunalelor ecleziastice cînd condamnă erezia, sectarismul, profanarea, sacrilegiul, Voltaire recomandă ceea ce spunea Montesquieu în *Spiritul legilor*: „Divinitatea trebuie cinstită, nu răzbunată", amintind totodată toleranța nemărginită a romanilor față de cei ce contestau religia și viața de apoi. Deviza lor era separarea celor divine de cele pămîntești: *„Deorum offensae diis curae"*, insultele aduse zeilor nu-i privesc decît pe ei.

Pedeapsa cu moartea este contra naturii, ea trebuie mult limitată, sau chiar abolită; cei care condamnă la moarte s-au născut pentru a fi călăi, nu judecători. Mai cumplită decît moartea este tortura, la care, paradoxal, se recurge cînd nu există certitudine asupra crimei, pentru a determina mărturisirea adevărului. Stabilirea raportului culpă-pedeapsă cere moderație, chibzuință: „Orice întrece măsura cînd este vorba de legi duce la distrugerea lor". Legile ecleziastice trebuie să se pună de acord cu cele civile: să fie curmate aberațiile curente ca aceea ce apare cînd un fanatic, de pildă, se confesează înainte de a-și ucide regele; duhovnicul este oprit de legea ecleziastică să spună cele auzite, căci, de ar face-o, ar fi un sacrilegiu, dar de n-o face, este pedepsit de legea civilă, pentru trădare.

O reformă a magistraturii ar trebui să ceară și să obțină legi unitare pentru tot regatul, conformitate între autoritatea civilă și cea bisericească, obiectivitate, clemență: „Să căutăm așadar să facem mai bune legile de care atîrnă viața și avutul nostru".

Critica absurdităților pe care le comportă practicile religioase poate fi asociată și cu propagarea deismului. În dialogul VII, Poseidonius este, ca și Voltaire, adeptul deismului, nuanțat de agnosticism, iar în dialogul XXVII, „Adoratorii", – al cărui prim paragraf, cum spune Raymond Naves, este reprodus integral în articolul „Eternité" din *Questions sur l'Encyclopédie* – sînt reluate unele elemente din *Poème sur le désastre de Lisbonne*, mai ales cele care fundamentează optimismul. În același dialog, se spune că existența lui dumnezeu este dovedită de aspectele plăcute ale vieții, de capacitatea omului de a le simți și, datorită acestui fapt, de a face proiecte încurajate de speranță: „să ne închinăm Ființei supreme care ne-a dat plăcerea", „să-i mulțumim pentru darul de a simți". Existența lui dumnezeu este sugerată și de tot acest sistem evident de compensații care asigură menținerea echilibrului din natură: „(Filosoful, către Natură). Trebuie să existe un geometru etern care să te îndrumeze, o inteligență supremă care să vegheze asupra celor ce faci..." (XXX, „Le Philosophe et la Nature"). Față de această concepție despre divinitate și despre rolul acesteia, cea propusă sau impusă de Biserică este inadmisibilă, ea este instrumentul celor mai neînfrînate patimi omenești, un produs monstruos al lipsei de înțelepciune. Dialogul XVI, „catehismul omului de lume...", este un comentariu foarte sever al textelor biblice. În acest dialog, se regăsesc, rezumate , ideile din *Extrait des sentiments de Jean Meslier*, sau cele dezvoltate într-o scrisoare, către Damilaville, din 4 februarie 1762. În *Dialoguri*, problema religioasă, cu multiplele ei aspecte, este, poate, una din temele cele mai frecvente (dialogurile XVII, XXII, XXIII, XXV, XXVI, XXVII, XXXVII etc.). Dialogul VIII, „Bîiguială dramatică", aduce în scenă, ca și în povestirea *Zadig*, de exemplu, reprezentanți ai mai multor culte: un iezuit, un jansenist, un quaker, un anglican, un luteran, un puritan, un musulman, un evreu. Chinezul care îi judecă îi crede nebuni de legat și se mulțumește să facă haz. Batjocura, mai mult sau mai puțin inofensivă, devine rechizitoriu în dialogul IX, „Relatare despre boala, spovedania, moartea și apariția iezuitului Berthier", mijloacele fiind, în primul rînd, cele ale sarjei grotești. Cauza imediată a virulenței tonului este, cu siguranță, nemulțumirea provocată de suspendarea *Enciclopediei* (6 februarie 1759),

măsură determinată, în bună parte, de iezuiți. Deși își făcuse studiile într-un colegiu condus de celebrul ordin, care de fapt avea monopolul învățământului, deferența fostului discipol avea să dispară cu totul cînd iezuiții l-au atacat ca dușman al religiei. Din acel moment, religia și biserica nu se vor mai bucura de nici un fel de îngăduință, strigătul său de război fiind cunoscuta formulă *Ecrasons l'Infâme!* Barbaria oamenilor (XV, „Claponul și găina îndopată"), fanatismul (XXXII, „Ravaillac"), superstițiile (XXXVII, „Evhemer") au la origine religia. Superstiția, de exemplu, este adversara, opusul rațiunii, „dintre toate popoarele, cel mai prost și mai rău este cel mai superstițios", „superstițiosul este asemenea tigrului, care mai ucide și mai sfîșie chiar și după ce s-a săturat".

Tematica *Dialogurilor*, dar nu numai a lor, cuprinde frecvente referiri la ceea ce s-ar putea numi portretul psiho-etic al francezilor, la stările reprobabile din Franța, consecințe ale acestui fel de a fi al compatrioților lui Voltaire. Cu ironie, naivitate prefăcută, perplexitate jucată, sînt ridiculizate frivolitatea, vanitatea, suficiența, fanfaronada, disprețul, în realitate, neînțelegerea față de arte, poezie, filosofie; acestea sînt caracteristicile comune ale casmirienilor, nume sub care apar francezii într-unul din dialoguri (I, „Despre înfrumusețările orașului Casmir"). Parisul nu excelează decît prin modă și bucătărie; ca aspect însă este dezolant, cu murdăria lui fără seamăn, străzile impracticabile, construcțiile fără gust, în ciuda cîtorva rare monumente de valoare. Regii nu clădesc decît castele izolate, în timp ce capitala, spre deosebire de Roma, de exemplu, este o paraginâ de care nimeni nu se îngrijește. Soluția este una singură: toată națiunea, inclusiv armata și călugării, să muncească în toate zilele săptămînii. Este ideea aplicată la Ferney, pornită din convingerea că prosperitatea țării este direct determinată de cantitatea și calitatea muncii: „Poporul cel mai bogat și cel mai fericit este acela care cultivă cel mai bine cel mai bun pămînt, iar darul cel mai frumos pe care i l-a făcut dumnezeu omului este nevoia de a munci". Clasa cu adevărat productivă, singura, susține Voltaire, este cea de mijloc, burghezia; idealul lui de organizare economică este, așadar, Franța lui Colbert. Mînăstirile și armata trebuie suprimate ca neproductive și mari consumatoare.

Reprosurile adresate francezilor sînt adesea întîlnite în *Lettres philosophiques*, în coresponentă, dar rareori tonul are virulenta corozivă din *Discours aux Welches* (aprilie 1764). Se știe că Voltaire îi desemna pe francezi cu acest termen, „Welches", conotat peiorativ: era numele dat descendenților unei populații de origine galică. În acest – faimos – discurs, Voltaire face o sumară istorie a poporului francez, semnalînd, mai ales, ironia destinului: țara este numită după numele învingătorilor (*Frankreich*). Cînd cronicarii vorbeau despre Franța ca despre cel mai de seamă regat al lumii, independența ei era în primejdie (războiul de O sută de ani); strălucirea, de scurtă durată, din timpul lui Ludovic al XIV-lea nu le dă francezilor dreptul să se creadă superiori grecilor și romanilor. Dependența de Roma a luat, în decursul veacurilor, forme ridicole sau chiar absurde. În perioada de formare a poporului francez, cu excepția druizilor, nimeni nu știa carte: mai tîrziu, oamenii erau arși pe rug fiindcă știau prea multă. Cînd nu puteau fi executați, erau persecutați și împiedicați să lucreze, așa cum se întîmpla cu cei angajați în realizarea enciclopediei (X, „Dialoguri creștine"). Singura artă în care francezii s-au arătat mai presus de alte neamuri a fost arta dramatică, și tocmai aceasta a fost ținta permanentă a atacurilor bisericii (XI, „Controlul impozitelor și abatele Grizel"). Nepriceperea la rînduirea treburilor țării menținea milioane de oameni în sărăcie. „Premier peuple du monde, premier peuple de l'univers" este formula folosită de Voltaire ca să se adreseze francezilor cînd îi confruntă cu propriile lor realități, cu mizeria generalizată la toate aspectele vieții sociale, de-a lungul întregii istorii. Comerțul este neproductiv, marina inutilizabilă. Moravurile sînt ciudate: negoțul cu slujbele cele mai înalte („la vénalité des charges") uluia lumea civilizată. Imperiul colonial este o ambiție ridicolă, ca și participarea Franței la descoperirea noilor ținuturi. Tehnicile noi, aparatele de măsurat presiunea atmosferică și temperatura, instrumentele optice, busola, tiparul, praful de pușcă, heliocentrismul, legea gravitației, teoria luminii etc. n-au fost descoperite de francezi, acestia le-au aflat, mult mai tîrziu, de la vecinii lor: exacerbarea orgoliului național nu are temeiuri, iar rezistența la nou, în numele dragostei pentru valorile franceze, nu este decît o dovadă de obtuzitate. Printre paradoxurile din istoria culturii naționale este citată universalitatea

limbii franceze, datorită – surprinzător – unui mic număr de scriitori persecutanți și protestanților alungați din țară prin revocarea edictului de la Nantes („Lucian, Erasmus și Rabelais", XXI, „Destouches...").

Cele cîteva teme amintite aici nu epuizează, bineînțeles, aspectele cărora Voltaire, niciodată indiferent, știa să le descopere dimensiunile ce conferă importanța proprie unor subiecte de meditație. Am menționat doar cîteva pentru a ilustra o anumită tehnică de construire a enunțului, la nivelul conținutului: valorizarea propriei creații printr-un efect specular. Procedeul este dictat – generat – de mulți factori, printre care opțiunile ideologice ale scriitorului, dar nu numai ele, joacă un rol decisiv. Interpretările nu se opresc însă aici, ci, am spune că, dimpotrivă, aici abia încep.

3. Aparitia formei dialogate în opera voltairiană – în afara operei dramatice, se înțelege – nu se justifică, am văzut, printr-o compatibilitate deosebită între un anumit conținut și o anumită organizare a expresiei lingvistice. Explicația propusă de Raymond Naves nu poate fi nici ea reținută fără rezerve, deoarece, în cel mai bun caz, ea este insuficientă: Voltaire ar fi avut „revelația", ca urmare a vieții de curte dusă între 1744-1748, că „animarea dramatică a ideilor" prezintă avantaje foarte mari[3]. Care ar fi avantajele dialogului? Ca și „corespondența", dialogul presupune un interlocutor, fie și imaginar, dar cu rol activ în orientarea selecției și dezvoltării tematice.

Așadar, de ce dialogul? Chestiunea poate părea pur și simplu otioasă, dacă este acceptată definirea discursului ca fenomen *bifacial*, în sensul că „orice enunț, pentru a se realiza, cere prezența unui locutor și totodată a unui auditor activ (interlocutor); (...) orice expresie lingvistică este, prin urmare, întotdeauna orientată către celălalt, către auditor, chiar dacă acest celălalt este, fizic, absent"[4]. Organizarea dialogică este, putem spune parafrazîndu-l pe Roland Barthes, o fatalitate a limbajului verbal: prin însăși esența lui, discursul este adresat[5], dialogul este condiția lui firească: „Dialogul – schimbul de cuvinte – este

[3] Raymond NAVES, „Introduction"..., p.III.

[4] Mikhaïl BAKHTINE, „La structure de l'énoncé", în Tzvetan TODOROV, *Mikhaïl Bakhtine, le principe dialogique*, suivi de *Ecrits du cercle de Bakhtine*, Paris, Seuil, 1981, p.287.

[5] Francis JACQUES, *Dialogiques, Recherches logiques sur le dialogue*, Paris, P.U.F., 1979, p.152.

forma cea mai naturală a limbajului"[6], „nu există nici un act de limbaj care să nu fie act de interlocuție"[7]: dispunerea materiei lingvistice în forma pe care, prin convenție, o numim „dialog" nu ar fi deci decît o marcă – suplimentară – a semnificantului global. Monologul este doar o particularitate a acestui semnificant, însă structura semantică și stilistică a enunțului este, în mod esențial, dialogică. Scriitorul, oricare ar fi organizarea scrierii lui la nivelul expresiei, își construiește discursul în funcție de un destinatar-auditor, „viu și polimorf"[8], în funcție de răspunsul lui, oricare ar fi momentul cînd se produce acest răspuns[9]. Din perspectiva receptării, cititorul este un interlocutor ce poate angaja, potrivit unor anumite coordonate personale, care arată dimensiunile culturii și ale interesului său, un dialog cu autorul unui discurs: el poate propune un contradiscurs, care să-l anuleze pe cel citit, sau un alt discurs care, dimpotrivă, să-l acrediteze[10]. Interlocutorul avizat, criticul, cercetătorul sînt, în primul rînd, avuți în vedere ca parteneri în acest dialog, oricînd posibil.

Dialogismul discursului – ca schimb de replici, dar și ca inter– și intratextualitate[11] – se acuză în cazul individualităților în conflict cu societatea: dorința de a-și impune *eu*-l se află, după opinia lui Bahtin, care o întîlnește pe cea a lui Raymond Naves, la originea acestui tip de structurare discursivă destinat să sublinieze impactul dintre două ideologii. Dispunerea „expresiei materiale"[12] este subordonată eficacității discursului, ea este o condiție a succesului acestuia, deoarece trebuie socotită ca marcă de orientare socială a enunțului[13]. În manifestarea literară, dialogul mimează – termenul este foarte important! – enunțul cotidian: scopul cercetării ar putea fi, în acest caz, stabilirea originalității acestui discurs ce imită realul. *Dialogurile* lui Voltaire sînt, neîndoielnic, rezultatul dorinței de sporire a eficacității demersului, dar, la fel de neîndoielnic, ele pot fi rezultatul plăcerii pe care-l procură exercițiul stilistic. Dialogul – sau conversația – în textul

[6] Mikhaïl BAKHTINE, *op.cit.*, p.292.
[7] Jean-Blaise GRIZE, „Pour aborder l'étude des structures du discours quotidien", *Langue française*, 50/ mai 1980, p.8.
[8] Mikhaïl BAKTINE, *op.cit.*, p.293.
[9] *Id.*, p.293.
[10] Jean-Blaise GRIZE, *art.cit.*, p.8.
[11] Cf. Julia KRISTEVA, Tzvetan TODOROV.
[12] Mikhaïl BAKHTINE, *op.cit.*, p.304.
[13] *Id.*, pp.298-299.

literaturii „are avantajele științei (scrupulul observației, inteligibilitatea fenomenului), fără a avea inconvenientele acesteia (simplismul și platitudinea subiectului care vorbește)"[14]. La Voltaire, ipostazele dialogului sînt, în mod vădit, strategii de factură euristică: valoarea lor argumentativă poate fi apreciată după rolul pe care-l au în descoperirea adevărului, adesea, adevărul lui Voltaire[15]. Un studiu al acestei valori, cu mijloacele oferite de logica modernă, polivalentă, sau de teoria actelor de limbaj, ar putea duce la constatări care, pentru evaluarea operei voltairiene, s-ar putea dovedi mai prețioase decît cele ce privesc, de pildă, valoarea literară, discutabilă și flagrant variabilă. Aceste constatări ar putea furniza elemente importante pentru realizarea unei tipologii a discursului în cadrul unui scriitor, observînd tocmai criteriul eficacității argumentative: în fond, orice discurs este, așa cum arătam mai înainte în alți termeni, un demers persuasiv, o tentativă de captare a unui „altul", exteriorizarea unei dorințe de validare a propriului demers. Relația ce ar putea deveni obiectul unei cercetări speciale nu este numai cea dintre actorii dialogului, și nici numai cea dintre actori și elementele situaționale, elementele cadrului în care se stabilește comunicarea, cele care-i dau o *anumită* semnificație. Poate că mai importantă este relația dintre *ceea ce* se spune și *cum* se spune, *cum* trimițînd la forma particulară de structurare a materiei discursive. Analiza – semiostilistică – poate revela noi dimensiuni ale discursului voltairian, ale discursului oricărui scriitor. În *Dialoguri*, Voltaire nu face concesii registrului, acesta este, fără abatere, susținut, deși fără emfază: analiza ar putea demonstra arta manifestării variate în unitate, ar putea explica mecanismul, tehnica. Folosind rezultatele unei asemenea investigații, s-ar putea stabili cu mai multă precizie contribuția lui Voltaire la diferitele aspecte ce caracterizează mișcarea culturală din veacul Luminilor: contribuția lui la formarea conceptului de limbă literară, de exemplu, cu toate condiționările socio-istorice pe care le presupune, contribuția la formarea prozei franceze moderne. Metoda și-a demonstrat oportunitatea, subliniind totodată și actualitatea obiectului de studiu.

1984

[14] Roland BARTHES et Frédéric BERTHET, *Communications*, „Conversation" 30/1980, „Présentation", p.5.

[15] Charles GRISWOLD, „Style and Phylosophy: The Case of Plato's Dialogues", *The Monist*, vol.63, 4/october 1980, pp.530-546.

Traducerea: o dublă subiectivitate[1]

– Practici hipertextuale –

Nevoia de a da un titlu acestui text – ceea ce, în foarte multe cazuri, este o operație ulterioară – m-a pus într-o oarecare încurcătură. Acceptînd rolul de ghid semantic, sau de primă instanță a procesului cognitiv numit *lectură*, și care, prin tradiție, este atribuit titlurilor, o tradiție ce nu are nimic de a face cu exercițiile suprarealiste, sau cu cele ale literaturii absurdului, aveam nevoie de ceva denotativ, sau, dacă aș fi optat pentru metaforă, aceasta trebuia să fie suficient de transparentă pentru a nu impieta asupra înțelegerii. Știind că analiza este focalizată de subiectul activității de traducere, mi s-a părut că acesta poate fi perceput mai pretutindeni, având, în realitate, de a face cu un dublu subiect, în perpetuă activitate. De aici, dificultatea de care pomeneam. Soluția aleasă de mine nu este asadar singura posibilă, și fără îndoială nici cea mai bună, însă ea exprimă reprezentarea pe care mi-o fac eu, acum, despre manifestarea subiectivității într-o producție discursivă particulară, traducerea ca ipostază a hipertextualității.

Precizez, chiar de la început, că, în ceea ce urmează, unde prezint constatările pe care le-am făcut sprijinindu-mă pe o experiență personală, este vorba de *traduceri interlingvistice* și că, prin *traducere*, înțeleg un *transfer* operat la trei niveluri: *sensul*, *stilul* și *spiritul* textului. Elimin asadar, deocamdată, transpunerile și adaptările, deși manifestarea subiectivității, în textele rezultate din aceste operații, capătă aspecte legate de vocea auctorială, de mare interes pentru cercetarea asupra subiectivității.

[1] Versiunea franceză a textului a fost expusă, în iulie 1994 – și se referă la o parte din „experiențele" mele de pînă la acea dată –, în cadrul seminarului consacrat temei „Subiect și Cultură", organizat de Laboratorul Dimensiuni Sociale și Incidențele Subiective ale Limbajului (LADISIS), de la Universitatea Louis Pasteur din Strasbourg, unde a și fost publicată. O serie de precizări destinate unui auditor francez au fost, evident, eliminate din textul de față.

Traducerile mele, la care fac referință acum, au avut întotdeauna ca limite ale traseului (operației de traducere) limba străină (franceza), la plecare, și limba maternă (româna), la sosire. Situația cere, așadar, traducătorului o dublă competență lingvistică, deși aceasta nu atinge același grad de performanță la ambii poli.

În legătură cu aspectul care interesează aici, se pune o chestiune de principiu: aceea a existenței unor versiuni anterioare. Dacă acestea există, apare riscul întîlnirii, nu întotdeauna amicale, cu un subiect-cititor-emițător-traducător ce se întoarce, revine în actualitate, pentru a încuraja, sau, dimpotrivă, inhiba activitatea/subiectivitatea ultimului traducător. Pentru diferite rațiuni, textele traduse de mine s-au aflat, toate, la prima lor versiune românească.

Un alt aspect, care nu rămîne fără urmări asupra activității traducătorului, este ediția pe care lucrează: ediție princeps, originală, critică... sînt tot atîtea vehicule pentru subiectivitate. Un exemplu: *Memoriile* lui Saint-Simon, publicate de editura Gallimard în colecția „Bibliothèque de la Pléiade", în anii '50, apar într-o nouă ediție, tot „în Pleiadă" – fapt rar! –, în anii '80. De ce? Fiindcă editorul „primei Pleiade", Gonzague Truc, relua pur și simplu ediția Boislisle – ce-i drept, celebră, deoarece este cea dintîi care a publicat textul integral al Memoriilor, reprodusă aidoma de toate edițiile ulterioare; pe cînd editorul „ultimei Pleiade", Yves Coirault, mare specialist în Saint-Simon, a restituit textul, după ce a revăzut toate manuscrisele autorului. În felul acesta au fost eliminate erorile de lectură perpetuate de edițiile precedente. Pe deasupra, editorul a redat textului aspectul inițial, renunțînd la mulțimea de titluri de paragrafe, introduse de Boislisle, și care, deși înlesnesc întrucîtva activitatea cititorului, reprezintă totuși o intervenție – subiectivă – în text greu de admis.

De aici, decurge o altă chestiune de principiu: am respectat întotdeauna organizarea formală a textului, distribuția materiei grafice, decupajul, întrucît scopul meu nu a fost doar acela de a pune la dispoziția cititorului român obișnuit „o povest(ir)e", posibilitatea de a-i satisface un anumit soi de curiozitate, ci și acela de a oferi un „obiect autentic" cititorului avizat, celui ce se adresează textului ca profesionist, celui care, chiar și în alcătuirea paginii, știe să vadă o iconicitate ce integrează semnificantul global.

Admițînd deci, chiar si numai din motive operaționale, că traducerea este transfer, chestiunea care apare imediat se referă la *obiectul acestui act lingvistic*. Ce traducem? Un sens, un stil, un spirit al textului. Ar fi asadar vorba, în mare, de un triplu transfer. Traducerea *sensului* ține de domeniul sinonimiei – care poate fi – sau nu este decît – interlingvistică, în cadrul unei aceleiasi limbi fiind vorba mai curînd de variante stilistice. Din partea traducătorului, se cere o competență de „fort en thème", care nu interzice totusi o conduită inteligentă. *Stilul*? „C'est l'homme même"! –, dacă este perceput, ceea ce nu se întîmplă întotdeauna, traducătorul trebuie să-l redea în termeni de echivalență, întrucît nu dispune întotdeauna de un „aparat formal", existent în ambele limbi în toate elementele lui, asemenea unei imagini în oglindă. Această absență nu este de natură să înlesnească munca traducătorului, si încă si mai putin să oculteze prezența sa în text. În sfîrsit, *spiritul textului*: rămîne deschis definițiilor. Este mai curînd simțit, decît verbalizabil. Transferarea lui comportă o operațiune cu dominantă afectivă, mai curînd decît intelectuală. Poate că nu este atît o competență pur si simplu, cît o competență sustinută de intuiție.

Fără a căuta să atribui traducătorului merite necuvenit de mari, socotesc totusi că *nu există traducere fără dificultăți*: traducătorul trebuie să fie în stare să le depisteze, să aibă competența – nu doar lingvistică! – de a le descoperi, să stie să *problematizeze*. Asadar, întrucît orice text *are probleme*, am simțit adesea nevoia să însotesc traducerile mele de o *notă asupra versiunii românesti* – pe care nu toată lumea o citeste –, unde, adresîndu-mă evident celor care-si pun anumite probleme, am încercat să-mi explicitez demersul, modul de rezolvare, care nu este neapărat modul tuturor traducătorilor. Această precautie preliminară, de factură paratextuală, are ceva din demersul publicitar si din cel al „modului de întrebuintare", aduce la cunostință, anumtă, arată cum trebuie utilizat produsul.

Epoca de elaborare a textului original poate fi sursă de complicații, uneori – si la prima vedere – de netrecut, deoarece este vorba de stabilit corespondențe între stări de limbă care nu se află întotdeauna la acelasi grad de cultură. În aceste cazuri, explicațiile sînt indispensabile. Voi reveni asupra acestei chestiuni.

Aș mai semnala încă două aspecte de care trebuie să se țină seama pentru a putea evalua corect manifestările subiectivității: a) propunerea de traducere poate să aparțină traducătorului, sau să vină din partea editurii: b) traducerea este integrală, sau doar parțială (cazul selecțiilor, al antologiilor).

Triplul transfer care echivalează cu practica traducerii se operează după o anumită tehnică; aceasta se desfășoară în trei etape, toate trei obligatorii: a) transferarea sensului și a stilului, b) colaționarea celor două texte, pentru a verifica integralitatea și fidelitatea semantico-stilistică, c) „lucrul" pe textul românesc, finisarea lui, operațiune care nu exclude, ci dimpotrivă impune un du-te-vino între cele două texte. Textul-țintă, redînd, integral și cu fidelitate, la nivelul structurilor de adîncime, textul de plecare, trebuie să elimine calcurile și toate fenomenele ce ar putea lăsa cititorului cunoscător al limbii textului de plecare posibilitatea de a reface, mental, structurile originale și, celui care ignoră această limbă, sentimentul că textul vine din altă parte, că nu este scris în limba-țintă, în românește deci, că „se simte că este o traducere", că nu este *decît* o traducere; în această fază a operațiunii, regula este dictată de limba-țintă, ea vizează substanța expresiei, semnificantul global, capacitatea de a răspunde exigențelor acestei reguli fiind pe măsura artei – mai mult decît o tehnică – a traducătorului, așa cum soluțiile date la nivelul semantic redau competența lui lingvistică.

Dacă adoptăm clasificările în general recunoscute, trebuie să spun că textele traduse de mine nu sînt de o mare diversitate. Este indiscutabil o situație voită. Dacă am dori totuși să creăm categorii, adică să operăm cu criterii, acestea, pe de o parte, nu se regăsesc în toate cazurile, și, pe de alta, acolo unde criteriile pot fi desprinse, ele nu se dovedesc, din perspectiva mea, întotdeauna relevante. Ar putea fi stabilite cîteva categorii ca: *beletristică*, în cazul meu, numai texte din secolul al XVII-lea; *estetica artelor plastice*: texte din secolul al XVIII-lea și texte contemporane; *poetică*: aceeași situație; *istorie*: aceeași situație. Eliminînd din discuție cazul textelor literare, intervine o chestiune esențială, de bună seamă: factura scriiturii în toate celelalte categorii. Textele ce le aparțin funcționează exclusiv referențial, sau „se resimt" și de funcția mitică? Am reținut cîteva denumiri, pentru a în-

lesni exprimarea si, uneori, gruparea, fără să retin însă, sau să pretind rigoarea clasificărilor: de aceea, postulînd că, în ciuda apartenenței generice, un text își păstrează specificitatea, dar și singularitatea, individualitatea, consider că textele pe care le-am tradus constituie tot *atîtea fenomene, mai curînd decît serii de fenomene: ipostaze ale relației autor-text-traducător* (= cititor, emițător, în alte circumstanțe decît cele ale enunțării-prime a textului de plecare). Fiecare text tradus nu este doar o ocurență în cadrul general al unei activități, ci și *valorizarea unei conjuncturi*, adică o anumită situație de enunțare ce comportă întotdeauna: a) un subiect enunțător la nivelul hipotextului, b) un subiect cititor-receptor-enunțător-traducător la nivelul hipertextului, c) un subiect receptor – ipotetic, virtual – al textului versiunii , d) cadrul de plecare și cel de receptare al textului de tradus/al textului tradus: cu alte cuvinte, distanțele – reduse, mijlocii, mari, imense... – spațio-temporale între cele două instanțe ale enunțării, foarte adesea ele putînd fi distanțe fundamentale, care separă două universuri culturale, comunicarea dintre ele presupunînd strategii foarte speciale.

Să încercăm acum o apropiere de miezul problemei, sau... al subiectului: încep această prezentare – parțială – a unei experiențe personale, din care încerc să relev cîteva aspecte referitoare la manifestarea subiectivității, prin a semnala două cazuri ce, prin factura textelor, pot fi situate în aceeași categorie. Pe deasupra, cronologic, sînt efectiv primele mele două traduceri: Fred Bérence, *La Renaissance italienne*, o carte din anii '60, apărută în românește în 1969, și Pierre Courthion, *L'art d'avant-garde au XX-e siècle*, apărută în românește în 1972, originalul fiind tot din anii '60. Avem de a face cu texte referențiale, bineînțeles, dar care nu exclud tratarea în registrul poetic. Traducătorul se află, obiectiv, în fața a două serii de fapte, ambele de ordin lingvistic: mai întîi, el trebuie să mînuiască un limbaj în care *vocabularele tehnice* ocupă un loc important. În limba română, aceste vocabulare aparțin, în mare măsură, unei clase lexicale, cea a împrumuturilor, unde cuvintele de proveniență franceză sînt foarte numeroase: direct sau prin intermediari, limba română adoptă întotdeauna un cuvînt cu morfologie franceză. Avînd în vedere înrudirea dintre cele două limbi, termenii sînt împrumutați aproape ca atare, după o ușoară intervenție pentru în-

lesnirea asimilării fonetice și grafice. Rareori, sau chiar cu totul excepțional, în aceste cazuri, sînt propuse calcuri fără a risca formule contra naturii limbii noastre, și, evident, ridicolul.

În al doilea rînd, traducătorul se confruntă cu problema numelor proprii, antroponime, toponime, oronime, hidronime etc., de origine altă decît franceză, pe care limba franceză le adaptează „à sa manière". Pentru cel ce a primit o formație și o informație aproape invariabil în limba franceză, găsirea fizionomiei românești – sau a celei adoptate de spațiul nostru cultural – a acestor nume nu este un lucru prea ușor. În principiu, limba română reia cu oarecare deferență numele proprii străine. Totuși, uneori, numele proprii sînt supuse unui proces de adaptare, care, atît cît este, trebuie respectat. Ar mai fi încă un aspect de semnalat, tot la acest paragraf: modul de a traduce titlurile operelor de artă, unde se cere o precizie care să elimine subiectivitatea „creatoare" a traducătorului, în avantajul subiectivității sale erudite. În aceste cazuri, o subiectivitate ignorantă, care nu știe să problematizeze, dar nici să se retragă, poate duce la soluții ciudate, la contrasensuri și la nonsensuri, amintind, din păcate, că neștiința este și ea o manifestare a subiectivității. Să nu uităm că titlul trebuie să-și păstreze capacitatea de a informa asupra conținutului cărții și de a impune o primă atitudine de lectură, chiar dacă eventualele schimbări ale titlului atrag o hermeneutică ce privilegiază subiectivitatea.

Pentru textele literare din secolul al XVII-lea, am ținut seama de trei constrîngeri. În primul rînd vin particularitățile lingvistice – din toate compartimentele limbii; există, de pildă, cuvinte și expresii care induc în eroare, favorizînd apariția „falșilor prieteni", cu toate consecințele lor semantice. Cîteva exemple dintre cele mai comune, luate din domeniul semantismelor sociale: *les fermiers généraux, le parlement, les trois ordres, les trois robes*. O mică neatenție, sau o condamnabilă ignoranță și traducătorul este compromis. Și bineînțeles traducerea. Utilizarea unor dicționare speciale este indispensabilă, cu condiția, s-o mai spunem încă o dată, ca traducătorul să fie în măsură – profesional vorbind – să depisteze „problema". În al doilea rînd, a trebuit să țin seama de zona în care erau situate textele de către estetica clasică: în unele cazuri, era vorba de o zonă periferică, urmare a su-

biectului tratat, a genului literar unde se înscriau, a limbii ce le slujea de suport. Pentru a le traduce, soluția echivalentelor a fost eliminată. Într-adevăr, în istoria culturii românești, nu a existat cu adevărat o doctrină estetică marcată de un caracter atît de ostentativ social. Atunci cînd ea a încercat să existe, lucrurile s-au petrecut mult mai tîrziu, către mijlocul secolului al XIX-lea, și cu siguranță că avea alte scopuri, mai apropiate de idealurile umaniștilor renascentiști, decît de estetica purismului din secolul clasic francez. În al treilea rînd, în sfîrșit, lăsînd la o parte chestiunea competenței – lingvistică și literară – a traducătorului, mai există o categorie de dificultăți ce decurge din situarea, în cadrul istoriei limbii, a celor două idiomuri în contact. În secolul al XVII-lea, limba franceză se află în momentul cînd pregătește, conștient și programat, potrivit unei reale politici lingvistice, aspectul ei modern. Care era situația limbii române, la aceeași epocă? „Starea" ei nu corespunde nicidecum gradului de cultură – cultură a limbii – ce caracterizează franceza din secolul clasic: româna prezintă o stare încă ezitantă, pe care cititorul modern neavizat o înțelege cu destul de multă greutate. Ce trebuie să facă traducătorul în acest caz? Soluția din anumite versiuni ale operelor lui Villon și Rabelais, de pildă, constituie cazuri absolut personale, adevărate exerciții de virtuozitate, apreciate de altfel ca atare, de care nu oricine este capabil, dar care sînt însoțite de... glosare, intralingvistice, adică român-român, ceea ce presupune – la nivelul cititorului – o transpunere mentală obligatorie a variantei vechi în varianta modernă a limbii-țintă. Obiectiv vorbind, situația este problematică. Pentru a ieși din ea, am socotit că, în general, cu foarte puține excepții, franceza din secolul al XVII-lea are „limpezimea" celei din zilele noastre; o soluție „registrală" ar putea fi deci avută în vedere, adică o versiune într-un registru neutru, însă o neutralitate marcată, dacă admitem oximoronul, înțelegînd prin aceasta o procedură ce presupune, pe de o parte, ocultarea aparatului formal al manifestării subiectiv stilistice, pe care, pe de altă parte, l-am redat prin echivalenți ce permit producerea, sau măcar sugerarea, efectelor de stil.

Historiettes, de Tallemant des Réaux, din care am tradus o antologie, au pus mai întîi problema criteriilor de selecție. Doream să comunic cititorului român, prin mijlocirea cîtorva portrete, crochiuri,

schițe, o reprezentare a unei părți a societății franceze din perioada clasicismului, reprezentarea lui Tallemant, desigur, dar totodată propria mea reprezentare exprimată tocmai în această alegere. Aflîndu-mă sub influența unei experiențe recente, frecventările mele doctorale, am optat pentru *la cour et la ville*, modele și barometre, în multe privințe, pentru întreaga societate, nu numai franceză, a vremii.

În ceea ce privește soluția de ordin lingvistic, m-am oprit la manifestarea într-un registru caracteristic genului istoric – mai mult intuit, la vremea aceea, decît cu adevărat cunoscut – căruia i-ar putea aparține *Istorioarele*: un soi de cronică ce referă, denotează, informează, mai curînd decît trezește freamătul provocat de emoția estetică. Reușita acestui proiect o hotărăște cititorul, un cititor care nu este cel ce înghite romane cu nemiluita, avid de intrigă, insensibil la alte aspecte.

Numai că ceea ce putea fi o soluție admisibilă pentru *Historiettes*, nu putea fi nici măcar sugerată pentru *Histoire comique de Francion*, o lungă naratiune „cu sertare", cu povestiri introduse în alte povestiri, cu o arhitectură de o coerență impecabilă – excelent obiect pentru o analiză structuralistă[1] –, care transgresează fără să se sinchisească limitele esteticii românești a vremii, încît a și fost taxat drept *antiroman*: un șir de glume îndrăznețe, adesea chiar foarte îndrăznețe, prezentate într-un limbaj a cărui cruzime îl poate descuraja pe traducătorul ce nu-și face o virtute din cutezanțele de limbaj, dar, mai ales, conștient că, dacă expresivitatea termenilor francezi se va fi tocit cît de cît, nu la fel stau lucrurile cu echivalenții românești. O imensă varietate lexicală, pentru a desemna cele mai neînsemnate amănunte, cu o căutare maniacală a termenului tehnic, manifestată într-un registru căruia francezii nu-i spun decît „bas", de rînd, cerea soluții. Redarea acestui registru în limba română – de fapt, adevărata dificultate – comporta riscuri, întrucît, obiectiv, ceea ce în franceză este „bas", tradus în română, ar constitui un registru de o inadmisibilă vulgaritate. Nu este vorba de

[1] Cf. *supra*, p.25-40, inițial, sub o formă ușor altă, prefața mea la versiunea românească. Am însoțit întotdeauna traducerile mele de o prefață, dar prefețele nu le-am scris în calitate de traducător. Subiectivitatea acestuia nu este prezentă decît în versiunea românească și în *Nota asupra traducerii*.

pudibonderie, ci de imaginea unei opere literare, de valoarea de adevăr a acestei imagini ce este transferată într-o altă cultură: gluma groasă nu poate fi redată prin pornografie.

Eliminînd asadar soluția identității lexicale, pentru a realiza echivalența expresivă, m-am decis pentru o cale ocolită: trecînd prin registrul familiar, am încercat totuși să salvez truculența limbajului, pitorescul lui. Rezultatul a fost o metaforă – îndelung – filată, ce exploata implicitul, contînd pe imaginația cititorului și pe complicitatea lui.

Memoriile lui Saint-Simon mi-au pus, în afară de selecție, o dublă problemă. Cea dintîi ține de factura textului: este o scriere istorică? Are ea într-adevăr valoare testimonială? Subiectivitatea, prezentă masiv, refuză ipoteza[3]. Atunci, este o scriere romanescă? Saint-Simon a fost adesea comparat cu Proust... trecînd prin Balzac. Însă *Memoriile* nu sînt nici *A la recherche...*, nici *La Comédie...*

Criteriile care mi-au ghidat selecția – laborioasă! – au fost subordonate dorinței mele de a reda continuitatea unor evenimente, în așa fel încît semnificațiile să se organizeze , îmbogățindu-se totodată treptat și sub mai multe planuri, cu scopul de a ajunge la un soi de polifonie menită să creeze, să sugereze impresia că „memorialistul" se găsește în mai multe locuri, în același timp, manifestîndu-se eventual ca Balzac sau ca Proust *avant la lettre*.

Limba Memoriilor, a căror redactare finală datează din anii '40 și '50 ai secolului Luminilor, pare adesea să fie cea de la începutul secolului al XVII-lea: s-ar putea crede că avem de a face cu un caz care nesocotește constrîngerile puriste. Stilul ne semnalează un autor fără astîmpăr, de o nerăbdare definitorie și definitivă. Nu o dată, el, stilul, ne dezvăluie un mare scriitor – s-a spus de atîtea ori că portretele lui Saint-Simon pot umple o galerie de capodopere! Descrierea ceremoniilor, a etichetei de la Curte sînt fără termen de comparație, încît marile nume care-i sînt asociate în posteritate nu sînt excesele unei critici exaltate. Am dorit ca versiunea mea să conțină toată această „informație" pentru cititorul fără acces la textul original.

[3] As aminti, totuși, că *Memoriile* lui Saint-Simon au constituit una din sursele lui Norbert Elias pentru cartea sa *La Société de Cour*.

Totuși, acest scriitor, care dovedește că-și poate mînui cu artă instrumentele – lingvistice sau de alt fel –, ne surprinde adesea prin libertățile pe care și le îngăduie față de limba franceză: elipse, exprimare amfigurică, ambiguități gramaticale, fraze lungi și dezarticulate, adesea sursă de echivocuri ametitoare, dacă nu insolubile... Toate aceste particularități constituie caracteristici ale unui stil în care alternanțele formează regula: pentru a-i reda imaginea corectă, nu l-am „corectat", încercînd să valorific posibilitățile limbii române și, bineînțeles, înmulțind notele explicative.

În aceeași categorie de texte – distanțate temporal, dar într-o etapă a modernității mai apropiată de contemporaneitatea noastră decît de limba Renașterii –, menționez *Correspondance* (antologie) de Voltaire, *Les réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, de abatele Du Bos, și *Traité des tropes de Dumarsais*. În afară de criteriile de selecție, pentru *Corespondență*, o masă textuală foarte atrăgătoare, din care voiam să scot imaginea relației dintre Voltaire și cotidian, un cotidian perceput uneori în dimensiunile marilor evenimente, limba nu părea să pună probleme speciale. Totuși, trebuie să ținem seama că textul *Corespondenței* este adesea un fel de comentariu, amuzat și amuzant, pe marginea evenimentelor, niciodată consemnate cu indiferență. Este un fel de acompaniament, chiar și în sens muzical, al verbalului, care se cerea recuperat, într-un efort de a nu pierde constituenții acestei manifestări a subiectivității. *Réflexions critiques* și *Traité des Tropes* cereau un discurs referențial, unde prezența autorului se simte ca o dorință-de-a-fi-absent, tinzînd poate către acel – iluzoriu – grad zero al scriiturii.

Cu *referențialul*, din care pot face un criteriu pentru a pune ordine în aceste cîteva note despre manifestarea subiectivității într-o anumită practică lingvistică, ajung la cîteva „cazuri" – *Du sens*, de Greimas, *Essais de poétique médiévale*, de Zumthor – care aveau să contribuie, după puterea traducătorului, la naturalizarea în română a unui limbaj specializat: cel al semiologiei și al poeticii (adoptate cu entuziasm de o parte a mediilor universitare și, tot parțial, de cele ale cercetării). În acest scop, existau două soluții: a) adaptarea fonetică, procedeu tradițional în limba română, mai ales cînd este vorba de limba franceză –limbă de plecare, aceasta, fie ca furnizor direct, fie ca intermediar, par-

ticipînd la formarea vocabularelor științifice/tehnice în limba română; b) crearea unor cuvinte noi, potrivit regulilor de formație lexicală proprii limbii noastre. Propunerea uneia dintre cele două căi nu este întotdeauna expresia libertății traducătorului, constrîngerile sistemului limbă-de-sosire neputînd fi ignorate.

Textele cu conținut *istoric* – Jacques Le Goff, *Pour un autre moyen âge*, Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan*, aparțin „noii istorii". Scriitura lor este, sau vrea să fie, „artistică"... ceea ce nu înseamnă că istoriografia tradițională nu și-a avut artiștii ei. Însă, în cazul special al istoriografiei de la Anale, textul este rînd pe rînd, sau în același timp – cititorul și lectura lui decid –, practic și mitic, iar dacă se ține seama de anumite particularități ale acestei istoriografii, aș crede că balanța se înclină de partea interpretării, și că în textul traducerii ar trebui căutate mărcile interpretului, mărci lingvistice care pot funcționa atît denotativ, cît și conotativ.

O experiență aparte a fost traducerea cărții *Les pays roumains: entre Orient et Occident*, de Neagu Djuvara. Istoria Principatelor române în epoca de la sfîrșitul domniilor fanariote și începutul domniilor pămînteni este, totodată, istoria începutului modernizării vieții sociale din cele două provincii. Autorul, român stabilit în Franța de peste patru decenii, perfect cunoscător al limbii franceze, pe care o mînuiește cu finețe și elegantă, și-a destinat cartea unui cititor care nu numai că este, evident, francofon, dar care, aproape fără îndoială, ignoră istoria României. Pentru versiunea românească, spre deosebire de ceea ce se petrece în general cînd traducem, adică, în loc de un efort de explicație, care duce la amplificarea materiei textuale, în acest caz, a fost eliminat tot ceea ce se adresa cititorului necunoscător al istoriei noastre. În afară de această operațiune „cu foarfeca"[4], și de necesara refacere a aspectului numelor proprii – dar și comune – românești, o dificultate pentru traducător a fost prezența, în cartea lui Neagu Djuvara, a unui mare număr de discursuri *rapportés*, de proveniență multiplă, de factură variată, din epoci cuprinse între secolul al XV-lea și zilele noastre. Pentru cele ce fuseseră scrise în limba franceză, s-au căutat so-

[4] De care s-a ocupat autorul, traducătorul neintervenind decît pentru a asigura consecvența operațiunii.

lutii la exigentele ce decurgeau din distantele temporale, geografice si culturale, dar si la cele impuse de o frecventă schimbare registrală. Textele cu originalul în limba română nu au fost, bineînteles, retraduse, după clasicul procedeu al retroversiunii, ci înlocuite, asa cum se cade, cu originalele – puse la dispoziție, după căutări cu siguranță foarte anevoioase, de autorul cărtii.

Încheind, s-ar cuveni subliniate cîteva aspecte, cîteva constatări care apar, sau se întrezăresc, în cele semnalate mai sus. Traducătorul este „un autor secund", asa cum se spune adesea, însă *secund* în sensul strict cronologic al termenului: conditia *după* este conditia *sine qua non* a muncii sale. Valéry, traducător al lui Rilke, sau Ricoeur, traducător al lui Husserl, sînt autori secunzi. Nu orice traducător este Valéry sau Ricoeur, se va spune pe bună dreptate, însă orice traducător este/ar trebui să fie posesorul unei competente de a *face ceva*, de a *înfăptui*, ceea ce înseamnă prezenta unui subiect în actiune, a unui agent, care, în această înfăptuire, îsi dezvăluie datele identitătii sale.

În cazul traducerii, subiectul este într-adevăr dublu? Nu este *decît* dublu? Trebuie să avem de asemenea în vedere si un subiect-cititor al traducerii, instanță omniprezentă în mintea traducătorului, care nu-l ignoră, întrucît modelările la care-si supune produsul-text sînt, de fapt, determinate de orizontul de asteptare al acestui cititor, deocamdată, virtual.

Să ne gîndim însă că subiectul-care-traduce este mai întîi el însusi cititor, înainte de a fi subiect-traducător: adagiul „orice scriitură este mai întîi lectură" se potriveste, dacă nu mai bine, cel putin mai literal traducerii, decît altui fel de productie textuală. Ca cititor, traducătorul stabileste relatia între ceea ce citeste el si ceea ce trebuie să facă din textul citit: el este autorul acestei *relatii*, pe care o cautionează, expresia ei fiind textul traducerii.

1994

SEMIOLOGIE EXTINSĂ

„Se consideră a priori că orice 'obiect semiotic' are sens : prin aceasta vrem să spunem că, la urma urmei, orice element (...) al unei culturi anumite este întotdeauna de ordin semiotic, că el are neapărat 'sens' (...) oricare ar fi natura suportului său (vizual, auditiv, olfactiv, gustativ, tactil)..."

JOSEPH COURTÉS.
L'Enonciation en sémiotique, 1988

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Semiostilistica: o convergență necesară

„(...) stilul (...) primește de la idee, așa cum el aduce ideii propulsarea formei."
JEAN DE LA VARENDE[1]

1.1. Citatului de mai sus îi atribui valoarea de eventual amendament la definiția stilului: el ne amintește că acesta nu trebuie judecat ocultînd cu totul conținutul. Inerența ideii asigură cuvîntului compus pe care îl folosesc în titlu o primă motivație. Propun această concepție despre stil – destul de răspîndită, oricare ar fi formularea ei – ca un postulat și o socotesc sugerată/autorizată de o practică manifestată ca un dialog *inevitabil* între discipline[2], precum și de către fizionomia unui anumit context cultural, dacă nu instituțional, situație care cere abordări specifice[3].

1.2. Discursul demersului stilistic – aidoma discursului oricărui demers analitic – se prezintă, după cum se știe, ca metalimbaj; acesta, într-o descriere sumară, ar fi un sistem pe care necesități de ordin operațional îl propun ca sistem închis, un limbaj a cărui particularitate – definitorie, bineînțeles – este aceea de a avea un alt limbaj ca univers referențial: în discursul analitic, reflexivitatea este așadar fundamentală. Acest discurs, deși analitic – și specificat de metoda emergentă, întrucît nu poate fi nicidecum vorba de exclusivitate metodologică, sau de „stare (metodologică) pură" – este totuși un text-ipoteză de lucru, a cărui definiție – atît de greu de formulat! – ar putea fi: (textul este) un-

[1] *M. le duc de Saint-Simon et la comédie humaine*, Paris, Perrin, 1983 (I-e éd. 1955), p.102.

[2] J.P.RESWEBER, *La méthode interdisciplinaire*, Paris, P.U.F., 1981, vorbește despre caracterul interdisciplinar al epistemei contemporane ca despre o „neutralizare care conduce evenimentul științific" (p.12).

[3] „Unitatea științei este o sarcină ce trebuie îndeplinită (...) Orice disociere a cunoașterii este o negare a cunoașterii. Datoria noastră, astăzi, este să reunim, să punem din nou laolaltă ceea ce un secol de analiză a dezmembrat". Georges GUSDORF, *De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée*, Paris, Payot, 1977 (I-e édition 1966), pp.41-42.

complex-semnificant-susceptibil-de-abordări-multiple-favorizate / recomandate-de-un-anumit-cadru-epistemic. Alteritatea acestui cadru explică/asigură perenitatea unui demers analitic, după cum o asigură și pe aceea a unui text-obiect. Ne aflăm deci – din nou – în prezența acelui raport imediat dintre metodologie și epistemologie, postulat ceva mai sus, acolo unde acest studiu demara... însă cercul nu s-a închis.

1.3. Adaug, înainte de a merge mai departe, și numai pentru a înmulți trăsăturile-mărci de identitate ce servesc la delimitarea (meta-) discursului despre stil, că metalimbajul admite/implică interpretarea-comentariu ce asumă rolul[4] de a actualiza virtualitatea, latentele textului prim. Să ne amintim că un comentariu ca atare este nu numai indispensabil comunicării, ci și că el este socotit a fi în măsură să desemneze *și* să semnifice sau să desemneze *pentru* a semnifica (a cunoaște, a dezambiguiza etc.)[5]. Se înțelege de la sine că metalimbajul analistului este, față de textul-obiect-eveniment, ulterior, însă diferența nu este atît de timp, cît de aspect: metalimbajul-demers analitic, oricare ar fi factura lui, este pragmatic, deși poate comporta, simultan, și alte caracteristici.

1.4. Să nu uităm, în sfîrșit, fie și numai pentru a sublinia atitudinea activă a receptorului, că, asemenea oricărui demers analitic, demersul stilistic acordă un loc privilegiat lecturii, el este o *lectură* printre atîtea altele posibile.

2.2. Aceste cîteva generalități privitoare la abordarea de factură stilistică au ca punct de plecare critica și totodată valorificarea analizei structuraliste. Prima mea observație are în vedere faimoasa obiectivitate de care, cel puțin la începuturile sale, însoțite de un succes zgomotos, structuralismul s-a prevalat pentru a se defini. După aceea, să spunem în ultimul deceniu și jumătate, literatura de specialitate, denumită, pertinent, desigur, dar și mimetic, poststructuralistă – nu este vorba de cea care, din ignoranță și iresponsabilitate, demolează cu un sentiment de ușurare –, fără a contesta numeroasele avantaje ale analizei structurale, semnalează unele insuficiențe ale acesteia, încercînd totodată să

[4] Acest rol decurge din conceperea comentariului ca diferență, ca decalaj, cf., de exemplu, Michel FOUCAULT, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, pp.26-28.

[5] Josette REY-DEBOVE, *Le métalangage*, Paris, Ordre des mots, 1978, *passim*.

sugereze mijloacele de remediere: or, dacă se pune la îndoială obiectivitatea esențială a demersului structuralist, prin însăși această contestare, șansele analizei stilistice devin certitudini". 2.2. Limitele analizei narative și reducerea textului la un limbaj care, uneori, s-a dorit a fi excesiv formalizat, par să se afle în însuși ortodoxismul metodei: aplicarea modelului strict saussurian la deschiderea textelor literare și excluderea – ca nonpertinente – a elementelor ce țin de analiza stilistică și – deci – semantică[7]. Pentru a-și construi conceptul de structură, Saussure a eliminat într-adevăr – temporar –, sau a pus în paranteză, multe aspecte ale limbajului. Aceasta ar putea explica un anumit caracter parcelar al tuturor teoriilor prezente, lingvistice sau semiotice, fiecare fiind înclinată să creadă că propriul său domeniu este singurul ce poate justifica numele de obiect științific. În această tendință „imperialistă", care exclude concurenții, ar fi poate mai potrivit să se vadă o evoluție[8]. Diferitele discipline sau ramuri, ieșite mai mult sau mai puțin recent din lingvistică, sau din semiotică – socio-lingvistica, etno-lingvistica, teoria discursului, a enunțării, pragma-lingvistica, reactualizarea cercetărilor pe bază de anchetă „pe viu", „pe teren" etc., etc. –, sprijinite cu fermitate de rezultatele cercetărilor filosofice asupra limbajului și a comunicării în general, dau la iveală o indiscutabilă tendință către „o reunificare a limbajului"[9]. Tendința către reunificare – imagine a interdisciplinarității obligatorii – este simptomatică pentru paradigma noastră. Unele direcții de cercetare încearcă să valorifice alternativele renunțînd la ideea – o ambiție revoluționară, sau himeră eliminată de simțul realității – soluțiilor unice, singurele compatibile cu adevărul, și el unic. Să luăm cazul *opoziției*, care este ceva mai mult

[6] Această restituire a dimensiunii antropologice a discursului descriptiv cărții se înscrie, după cum spun epistemologii, printre caracteristicile esențiale ale demersului științific din zilele noastre: „astăzi este vorba de o situație teoretică cu totul altă (...), de o descriere care situează omul în lumea pe care o descrie și care implică deschiderea acestei lumi" (Ilya PRIGOGINE-Isabelle STENGERS, *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*, Paris, Gallimard, 1979, p.9). „Știința reprezintă ceea ce toate disciplinele au în comun ca atare, adică o atitudine a omului față de univers" (G.GUSDORF, *op.cit.*, p.15).

[7] Cf. *supra*, stilul este o chestiune de continut.

[8] Este, de fapt, o reproducere a situației generale a științelor în paradigma noastră.

[9] Poate fi consultată, pentru acest aspect al cercetării lingvistice, lucrarea lui Maurice TOUSSAINT, *Contre l'arbitraire du signe*, Paris, Didier, 1983.

decît un simplu fenomen lingvistic: ea poate foarte bine să se prezinte ca o trăsătură stilistică ce caracterizează un anumit aspect al fenomenologiei textuale, practic, nelimitată. Semnele nu se mărginesc asadar să comunice un „produs finit", mesajul, ele comunică în acelasi timp date despre realizarea acestui produs, despre functionarea textului-pe-cale-de-a-se-face. Semnele atrag atentia cercetătorului asupra pluralitătii semnificatiilor într-un semnificant comun, semnalează modificarea relatiei semnificant-semnificat, stabilesc ariile semantice, rolul semnificatiilor locale, cel al izotopiilor ce permit lectura plurală a textului global etc. Aici se află un întreg program de cercetare ale cărui prime momente au fost depăsite cu rezultate încurajatoare[10]. Nu este vorba, evident, de o coerentă impecabilă între diferitele directii adoptate de analiză, care, deocamdată, este bine să fie tratată cu prudentă, dacă ea nu are în vedere si „restul", adică ceea ce am putea numi *constrîngerile* impuse de anumite modele culturale (cf. Léo Spitzer, Erich Auerbach). Poate că ar fi cazul să ne amintim o anumită constatare, a unor specialisti, referitoare la existenta unei dialectici între un principiu semiologic (saussurian, simbolic), al cărui rol este să reglementeze textul din interior, potrivit unei logici caracteristice propriului său univers lingvistic, si un principiu semiotic (ne-saussurian, nesimbolic), care reglementează exteriorul textului, potrivit unor determinări sociale si psihologice[11].

Sînt multi cei care, astăzi, sustin că noile cercetări în domeniul analizei textuale – si, cu deosebire, în cel al semioticii – ar trebui mai întîi să-si concentreze eforturile pentru a reexamina relatiile dintre semne si subiectul – constient sau inconstient, individual sau colectiv – care le produce/receptează: manevră pragmatică, unde stilistica individuală, cea a scriitorului ca si cea a cititorului, ca să nu iesim din domeniul literaturii – desi posibilitătile de extrapolare transpar fără dificultate –, transgresează sau respinge regulamentele unei limbi

[10] Cf., de exemplu, lucrările lui Georges Molinié, *Du roman grec au roman baroque*, Toulouse, Publ. de l'Univ. de Toulouse-Le Mirail, 1982; *Eléments de stylistique française*, Paris, P.U.F., 1987; *La Stylistique*, Paris, P.U.F., „Que sais-je?" 2-e éd. corrigée 1991; Georges Molinié et Pierre Cahné, *Qu'est-ce que le style?*, Paris, P.U.F., 1994.

[11] Julia Kristeva, *La Révolution du langage poétique*, Paris, Seuil, 1974.

supraindividuale. Intentionalitatea[12] ar trebui asadar să fie regîndită ca nivel al unui demers inițial, fără ca întreaga problematică a textului să fie redusă la aceasta: prin urmare, reexaminarea atentă a relațiilor dintre *Minc* și lume este indispensabilă.

2.3. În acest sens, una dintre încercările cele mai concludente pare să fi fost cea a lui Paul Zumthor. Recunoscînd – pentru a le dezaproba – excesele formalizante de care el însuși s-a făcut vinovat în perioada structuralismului înfloritor, Zumthor își propune să identifice și, ulterior, să recupereze, ceea ce el numește „dubla istoricitate". Prin istoricitate înțelege acea trăsătură care, în studierea culturilor din trecut, în lectura vechilor texte medievale, de exemplu, caracterizează simultan, dar separat și în mod distinct, atît pe cel care citește, cît și obiectul care este citit. Ar fi asadar vorba de identificarea unor mărci psihologice și socio-istorice, la cei doi poli ai manifestării literare, producție și receptare, ipostază a procesului general de comunicare. Conceptul de „mouvance", de pildă, introdus de Zumthor pentru a caracteriza o anumită „vibrație internă", „factor capital al modului real de existență a textului"[13], implică – dacă nu este chiar determinat de – o atitudine, o intenție, fie și doar latentă, a unei subiectivități: însă aceasta nu este o valoare recunoscută. Resorbită în tipic, subiectivitatea, manifestată lingvistic prin personalul „eu" și formele lui satelite, este greu de identificat, enunțarea fiind integrată în enunț[14]. Modurile de emergență a subiectivității comportă un studiu complex, care nu se realizează cu instrumente exclusiv lingvistice și nici exclusiv la nivelul semnificatului: trebuie avute în vedere anumite funcții ale limbajului, ce vor fi supuse unei cercetări din perspectiva teoriei enunțării, a filosofiei actelor de limbaj, sau a teoriilor logice despre dialogism. Subiectivitatea poate fi valorizată numai ca element al motivării textului: în acest scop, chiar și biografia autorului s-ar putea dovedi pertinentă. Enunțînd textul, subiectul îl construiește și comunică/își comunică dorința de a spune. Intervine astfel un aspect extra-textual

[12] Jacques GARELLI, *Le temps des signes*, Paris, Klincksieck, 1983.
[13] Paul ZUMTHOR, *Langue, texte, énigme*, Paris, Seuil, 1975, p.58.
[14] *Yearbook of italian studies 1972*, Firenze, Casalini, 1974, p.164

pentru a modifica, îmbogățind-o, referința textului. Studiile despre subiectivitate, susținute de strategiile propuse de lingvistica enunțării, pot duce la descoperirea existenței obiective a unui *eu*, în text, și el obiectiv, un eu care, pentru cercetător, trebuie să fie altceva decît fragmentele unei existențe, adesea iluzorii: este deci vorba de un *eu* ne-fictiv, autor al enunțării și subiect al enunțului, marcat istoric, element indispensabil stabilirii identității textelor. Perceperea acestui subiect nu poate fi realizată decît prin colaborarea dintre disciplinele umaniste: împreună, ele fac posibilă descrierea acestei totalități antropologice care trimite la activitatea subiectului[7]. Cercetarea valorizează rezultatele demersului semiotic – care nu va mai fi confundat cu formalizările reducătoare –, urmare a înțelegerii că operele literare au texturi mult mai complexe decît povestirile de dimensiuni reduse pe baza cărora s-au construit, o vreme, modelele de analiză: aceste texturi complicate nu pot fi saturate de un simplu program de semne narative-structuri de bază. Prin particularități de formă și de stil, textele infirmă modelele sau, mai precis, dezvăluie insuficiența lor, sărăcia, neputința de a explica opulența manifestării textuale. La urma urmei, narațiunea nu epuizează acel pol al continuului pe care-l numim semnificat. Pentru înregistrarea cu fidelitate a realității, este admisă expansiunea cîmpului semiotic și, consecința ei, diversificarea metodologică, reflectare firească a înmulțirii fațetelor obiectului epistemic. Recuperarea descrierii, ca segment de text, unde *diferența* rezultă din încercarea de a scăpa de tutela narativă[8], este posibilă doar în cadrul unui model semiotic: baza, nucleul, este narațiunea, însă ceea ce se adaugă – indicații contextuale de timp, loc, mediu – constituie *descrierea*. Linia despărțitoare este greu de perceput, și poate că nu este decît imaginară... Descrierea, ca loc de manifestare a dublei imagini a scriitorului și a cititorului, trebuie totuși să devină una din zonele semioticii deschise[9], adică active.

[7] Paul ZUMTHOR, „Médiéviste on pas", în *Poétique*, 31, 1977, pp. 306-321.
[8] Cf. *infra*, p. 71-72.
[9] Gérard GENETTE, *Nouveau discours du récit*, Paris, Seuil, 1983.

2.4. Pentru a asigura caracterul științific al cercetării și valoarea rezultatelor, trebuie reexaminată chestiunea unităților fundamentale ale povestirii: identificarea lor se face după criterii nu doar de ordin lingvistic, ci și logic, pragmatic, antropologic etc. Studierea descrierii se poate face pe mai multe căi; ele implică participarea – inegală, dar inerentă – a unei pluralități de demersuri, unde semiotica și stilistica se învecinează cu fenomenologia și psihanaliza: o colaborare ce permite detectarea indicatorilor – indici? semne? – descrierii.

Introducerea efectelor de stil în obiectul explorat nu duce, așa cum s-ar fi crezut, la o incompatibilitate cu demersul semiotic, care nu s-ar ocupa decît de nivelul conținutului. Spuneam, chiar de la început, mărturisind o convingere durabilă, că efectele de stil nu operează, nu ar putea opera, de fapt, decît la nivelul expresiei; în realitate, ele comportă, dimpotrivă, o transformare la nivelul referinței – unde ar trebui să vedem acel *Sinn*, despre care vorbește Frege, mai curînd decît o simplă diferență/variație la nivelul actului enunțiativ –, adică la nivelul modului de interpretare a realității extratextuale, atît cea a creatorului, cît și cea a receptorului: înțeles în acest fel, stilul devine element de conținut, compatibil cu analiza semiotică, și acceptabil chiar și din perspectiva teoriei narațiunii, deoarece, ca element al conținutului, el este generator de ficțiune.

2.5. Literatura specializată pune în circulație ideea – foarte legitimă într-o epistemă marcată de antropologizarea progresivă a cercetării – că introducerea eu-ului producător/consumator – „le style, c'est l'homme même", cum am spus și mai înainte – ar fi favorabilă elaborării unei teorii a descrierii – o *semiostilistică* – al cărei obiect de studiu ar fi relația – variabilă – dintre nivelul expresiei (perceptibile/sensibile) și nivelul conținutului (latent, deși inteligibil). O astfel de cercetare poate valorifica, dintr-o perspectivă esențialmente schimbată, unele principii ale lingvisticii hjelmsleviene, subliniind totodată, încă o dată, compatibilitatea cu analiza semiotică. Teoria postulează fatalitatea descrierii: vorbim, povestim *ca să descriem*, sau, nu vorbim, nu povestim *decît descriind*. Această activitate lingvistică poartă pecetea persoanei, *noi* semnalăm ceea ce *ne* este propriu, ceea ce *noi* avem de

spus despre lume, discursul *nostru* mundan se deosebeste de cel al naratiunii – structura semiotică situată la nivelul continutului, schemele semiotice tutelare. Pentru realizarea modelelor în măsură să redea structura și functionarea textelor mai complexe decît povestirea scurtă, semiostilistica se cere sprijinită de investigatia logico-filosofică: am (re)-descoperi atunci că, dintotdeauna, omul s-a slujit de modele descriptive pentru a-si defini propriul său loc în lume ca narator, ca actor, si că aceste modele descriptive fac parte dintr-o vastă semioză, încorporată experientei scrierii si citirii unui text[18]. Pe deasupra, ar fi necesară o reexaminare a rolului descrierii în procesele care generează fictiunea și semnalate implicatiile acesteia: etice, ideologice, estetice, lingvistice etc. Scena semiotică se populează asadar, este invadată de o problematică a cărei complexitate este pe măsura complexității lumii, a omenirii, a societății pe care o figurează. Textul prezintă o structură unde este stabilit raportul între obiectiv (narativ) si subiectiv (descriptiv sau stilistic), între *dat* si *creat*. Descrierea, în măsura în care nu este periferică, o zonă deliberat lăsată în afara analizei structurale, oferă o nouă parcelă, la dispozitia investigării de tip semiostilistic; descrierea devine astfel locul de manifestare a semnelor ca expresie – revelare – a unei duble psihologii, a scriitorului și a cititorului. (Re-)Aplecarea lingvisticii asupra omului, singurul agent al actului lingvistic, este cum nu se poate mai firească, deoarece numai prin această întoarcere se creează cadrul necesar dezvoltării cercetării pragmatice. O semiotică deschisă, îmbogătită, „umanizată", care valorizează anumite elemente extra-textuale, relativizarea unor certitudini ca aceea despre autarhia textului sînt conditii care duc, de bună seamă, la integrarea operei artistice într-un proces istoric real. Nu este vorba, repet, de a declara abordarea structurală inoportună, caducă, ci doar de a-i stabili locul precis, într-un program vast, în care logocentrismul este temperat de metodologiile ce decurg dintr-o optică schimbată, adaptată la imaginea obiectului investigat[19].

1985

[18] Cf. Marc Eli BLANCHARD, *Description: sign, self, desire*, La Haye, Mouton, 1980, p.127.

[19] Această pledoarie este susținută de rezultatele pe care începe să le dea cercetarea din domeniul *semioticii pasiunilor* (Greimas, Fontanille).

Spațiu, tăcere și semnificație

„Parmi les trois étendues, il faut compter le temps, l'espace et le silence. L'espace est dans le temps, le silence est dans l'espace."

JOSEPH JOUBERT, Pensées

Obiectul analizei noastre este povestea *La Belle et la Bête* de Doamna de Villeneuve. Prima ediție datează din 1740. Este vorba de o poveste înglobată în alta, povestea principală, înglobantă, *La Jeune Américaine et les Contes marins*. Tehnica genezei textuale este cea din povestirile arabe, reluată, cu alte motivații, în *Decameronul* sau în *Heptameronul*, ca să nu-i amintim decît pe foarte marii clasici, pentru care „a povesti" este un mod de sociabilitate, sau pur și simplu de petrecere a timpului într-un spațiu închis. De data aceasta, povestitorii se află la bordul unei corăbii, care o duce la San-Diego pe o tînără „americană", după terminarea studiilor făcute în Europa. *La Belle et la Bête* este prima poveste dintr-o serie (de altfel, neterminată); ea este spusă de camerista tinerei fete.

Am consultat ediția din 1996, publicată de Jacques Cotin și Elisabeth Lemirre, la Gallimard, colecție al cărei nume – „Le Promeneur" – pare să se potrivească foarte bine cu intențiile noastre.

Într-o tipologie a basmelor, *La Belle et la Bête* aparține fără îndoială tipului constituit pe încălcarea interdicției, în urma căreia o tînără este silită să se mărite cu o făptură ce, în general, reprezintă o „supradeterminare imaginară a animalității"[1]: doar consumarea căsătoriei îi va putea reda bărbatului înfățișarea ascunsă de pielea Bestiei.

*

Analiza noastră este centrată pe identificarea, cu ajutorul unor mărci lingvistice, a spațiului ce servește drept cadru narațiunii: acest

[1] Jacques COTIN – Elisabeth LEMIRRE, *op.cit.*, „Avertissement", p.5.

spațiu ține de trei „geografii", ce aparțin fie realului, fie fantasticului, fie oniricului, admițînd că fantasticul și oniricul nu funcționează după aceeași logică. Sintaxa acestor geografii – a acestor spații –, arhitectura lor, reproduce, spuneam, structura înglobării, deși această atribuire nu ni se pare întotdeauna satisfăcătoare. TĂCEREA este caracteristică anumitor spații/geografii și obligatorie atît pentru funcționarea povestirii noastre, poetice, fără îndoială, de vreme ce întrunește multe din trăsăturile ce fac identitatea acesteia – fantastic, onirism, erotism, intertextualitate, pe lîngă un număr de trăsături formale.

Textul acestui basm, ca orice text literar, oricare ar fi factura lui, trebuie „să pună în evidență o activitate de comunicare ritualizată, în care discursul își reafirmă neîncetat dreptul la cuvînt"[2]. În acest sens, demersul nostru poate fi socotit pragmatic, adică „o privire nouă asupra textelor"[3]. Prin urmare, pentru noi, pe primul plan, se află normele discursului, implicitul/presupozițiile și subînțelesurile comunicării, precum și termenii/condițiile contractului implicit – și explicit – dintre autor și cititor[4], lectura fiind considerată ca un act de enunțare.

Valorificînd analiza structuralistă, decupajul textului ar putea fi realizat, de cele mai multe ori, în secvențe a căror denumire exprimă spațiul și dinamica lui: instalarea la țară, călătoria tatălui, spațiul tăcut, *angajamentul*, întoarcerea tatălui acasă, întoarcerea acestuia, însoțit de fiica sa, Frumoasa, în ținutul tăcerii, din nou întoarcerea tatălui acasă, explorarea palatului de către Frumoasa, plimbări prin grădini etc., încît se poate spune că basmul este construit și pe motivul călătoriei și al plimbării.

Basmul începe cu precizarea spațiului/a geografiei: „Într-o țară foarte îndepărtată (...), se vede un oraș mare..." (p.13). După nenorocirile ce s-au abătut asupra sa, negustorul cel bogat, „silit să plece din oraș", „se stabilește împreună cu familia sa într-o căsuță de țară", situată „într-un loc pustiu, la o depărtare de peste o sută de leghe

[2] Dominique Maingueneau, *Pragmatique pour le discours littéraire*, Paris, Bordas, 1987.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*

de oraș" (p.14), „în mijlocul unui codru pe care cu greu îl puteai străbate" (*ibid.*).

După doi ani, o primă călătorie a tatălui, „o călătorie atît de lungă" (p.19). La întoarcere, bătrînul, rătăcindu-se într-o pădure, ajunge în fața unui palat foarte frumos. Prima secvență a basmului se sfîrșește, ne aflăm în pragul/la intrarea spațiului tăcerii și al fantasticului: tăcerea, măreață, majestuoasă, impunătoare, deschide calea revelației. Chiar din acest moment, se poate vorbi de inducerea unei lecturi.

Pretutindeni, în grădină, erau statui „de mărimea și de culorile omului" (p.23). Domnea o liniște adîncă, dar, cu toate acestea, palatul nu arăta ca un vechi palat părăsit. Saloanele de primire, odăile de dormit, sălile de trecere erau deschise, dar nici o vietate nu se arăta prin acele încîntătoare locuri" (*ibid.*) „N-a venit nimeni" (*ibid.*).

Impresia că, în ciuda tăcerii depline, palatul nu este părăsit este întărită de unele mărci ale ospitalității, implicit ale „prezenței": „un foc mare în cămin", „o masă încărcată cu bucate alese". „Nevăzînd pe nimeni căruia să-i vorbească" (p.24), bătrînul s-a apucat să viziteze toate apartamentele trăgînd nădejdea să întîlnească „duhul" care-l copleșea cu atîta bunătate: „Nici urmă de slugi, nici un semn care să-l facă să înțeleagă că palatul este locuit" (*ibid.*). Se strecoară ideea intervenției supranaturale: „Cine știe ce făptură spirituală îl dăruia cu locuința aceasta".

Momentul cînd bătrînul rupe un trandafir – floare cu o simbolică bogată, din care putem reține aici dragostea și regenerarea, de exemplu – pentru Frumoasa închide a doua secvență: tăcerea este suspendată, „auzind un zgomot îngrozitor, a întors capul". Proferîndu-și reprosurile, Bestia îmbină mimica, gesturile și elementele paraverbale: „cu o înfățișare furioasă, /Bestia/ i-a pus pe ceafă un soi de trompă ca cea a elefantului și i-a spus cu un glas înspăimîntător" (p.26). Urmează secvența pactului, *angajamentul*, adevăratul vector al povestirii. O nouă călătorie a tatălui, care se întoarce acasă.

Să mai semnalăm, tot în acest moment, primele mărci explicite – deci lingvistice – ale altui pact, pactul cu cititorul: „Armăsarul său îl ducea iute de parcă ar fi zburat, așa cum nu se întîmplă decît în țara basmelor" (p.31).

Călătoria tatălui, însoțit de Frumoasa, ca să se întoarcă la castel, așa cum fusese învoiala cu Bestia. În curtea palatului, toate statuile, fără să fie însuflețite, sînt, ca să zicem așa, funcționalizate: fiecare ține în mînă cîte o torță aprinsă. Primire princiară, adevărată ceremonie: lampioane, salve de artilerie, muzică, multă muzică: „În palat, totul respira bucuria și bogăția. Se părea că sosirea Frumoasei era pricina și nu s-ar fi putut crede că este vorba de pregătiri de înmormîntare" (p.40). Acestui ritual al ospitalității i se adaugă semnele manifestate cu prilejul primei vizite a bătrînului: un foc mare în cămin, lumînări aprinse ce răspîndesc parfumuri delicate, o masă întinsă și încărcată cu feluri alese. Dar nu se află nimeni care să-i primească în mod explicit.

Plecarea tatălui.

Cel dintîi vis al Frumoasei, înglobat în povestirea-cadru a basmului. Acest vis începe și el cu precizarea cîtorva parametri spațiali/geografici: „visa că se află lîngă un pîrîu ce curgea cît vedeai cu ochii; ambele maluri erau împodobite cu cîte două șiruri de portocali și de mirți înfloriți, nemaipomenit de înalți..." (p.46). Acesta este spațiul de manifestare a dublurii Bestiei, așa-zisul Necunoscut, care avea să trezească iubirea în sufletul Frumoasei: tînăra trebuie să descifreze dincolo de aparențe.

Al doilea vis este și el „situat" chiar de la început: „După cel dintîi vis, a crezut că se află într-o încăpere foarte luxoasă..." (p.47). Indicii spațiali se înmulțesc: „A dormit mai mult de cinci ceasuri, timp în care l-a văzut pe tînăr într-o mulțime de locuri diferite..." (*Ibid.*). Visul este un fel de substitut al „realității". În vis, Frumoasa începe să înțeleagă, să fie fericită, în vis, ea capătă puterea să aștepte: amintirea visului operează asupra eroinei cînd aceasta se află în stare de veghe, chiar și singurătatea devenind atunci relativă.

În tot acest timp, intervenția verbalului, în primul plan al povestirii, este rară: doar mental Frumoasa verbalizează ceea ce vede, simte, visează. Cînd este trează, Frumoasa se bucură de tot felul de semne ale ospitalității, vizibile, dar parcă fără autor, de vreme ce nu sînt spuse. Explorarea acestui spațiu al tăcerii o duce pe Frumoasă într-o încăpere mare cu oglinzi... Din această încăpere, trece într-o galerie plină de picturi... Continuîndu-și plimbarea, s-a aflat dintr-o dată într-o sală

mare unde erau o mulțime de instrumente... Din această sală, a intrat într-o altă galerie... O bibliotecă imensă... (p.48). Ospitalitate și tăcere: „La ora obișnuită, Frumoasa și-a găsit cina servită cu aceeași grijă și la fel de curat. Nici o figură omenească nu s-a arătat..." (p.49). Treptat, planurile se amestecă, realul trece în vis, visul se regăsește și el în ceea ce este luat drept real, potrivit pactului, implicit și totodată explicit, încheiat cu cititorul: „/Frumoasa/ a coborît în grădină..., nu văzuse niciodată ceva atît de frumos în natură. Statui minunate împodobeau boschetele, nenumărate fîntîni țîșnitoare răcoreau aerul, aruncînd apa atît de sus, încît aproape că nici nu o mai vedeai (p.51). Cel mai mult s-a mirat cînd a recunoscut locurile unde, în somn, „visase că-l vede pe Necunoscut... n-a știut ce să mai creadă de un vis ca acesta, care nu mai părea să fie o fictiune" (p.52).

Desfășurarea povestirii se face odată cu descoperirea și explorarea spațiului/geografiei tăcerii. „A se plimba", „plimbare" exprimă, în acest moment, progresarea povestirii, după cum „a pleca", „a călători", „a se întoarce (acasă/la castel)" au fost elementele care au constituit-o, determinînd începutul ei. Relația dintre aceste performative și spațiu este evidentă: pe deasupra, expresia spațiului pe axa jos/sus se adaugă folosirii axei dreapta/stînga, vertical și orizontal se completează pentru a întregi descrierea spațiului tăcerii.

Credința – Frumoasei – că Bestia ține pe cineva întemnițat în palat capătă aptitudinea de a duce mai departe descoperirea acestui spațiu al tăcerii, care pare nesfîrșit. Descrierea lui amestecă realismul cu fantezia, totul fiind acreditat în numele pactului cu cititorul. Mărcile lingvistice ale acestui *topos* sînt numeroase, de cele mai multe ori prea puțin originale, caracteristicile de ordin generic conferindu-le totuși acceptabilitate.

Dimensiunile spațiului sînt sugerate prin raportare la limitele omenești: „Atît cît au ținut-o puterile, s-a plimbat toată ziua, fără să fi văzut însă totul" (p.52). „O altă încăpere..., printr-o ușă a acestei încîntătoare încăperi a văzut o galerie superbă, de unde a descoperit cel mai frumos ținut din lume... Frumoasa a mers mai departe..." (*ibid.*). În această povestire, în care tăcerea este aproape generalizată, obsesivă și copleșitoare, „căci tăcerea nu era o fericire pentru ea" (p.53), comunicarea

cu maimuțele și cu păsările a fost o ușurare: de fapt, este vorba de intervenția unui mare număr de agenți ai ospitalității, și ea generalizată, și tot tăcută, însă mișcătoare, mobilă, căci, deși limbajul este absent, totul, în acest spațiu al tăcerii, funcționează: „Maimuțele au avut drăgălășenia de a deschide fereastra coliviei; în felul acesta, păsărelele, cîntînd mai încet decît o făceau ziua, chemau somnul și toropeau simțurile, dînd /Frumoasei/ prilejul plăcut de a-și revedea „iubitul" (pp.55-56). Vizita Bestiei se produce cu regularitate, sînt puse mereu aceleași întrebări, apoi Bestia pleacă rostind invariabilul refren *bună seara, Frumoaso*, singura secvență verbală din această parte a povestirii.

Plimbarea continuă, chiar dacă toate încăperile palatului fuseseră văzute: personajul se mișcă neîncetat, este tot timpul în mișcare, mișcarea fiind o condiție esențială pentru o povestire care valorizează spațiul. Acesta este mărit datorită unui loc comun care cruță imaginația autorului: ferestrele unei încăperi pot fi deschise, ceea ce permite accesul în locuri ce alcătuiesc un fel de șertar în spațiul tăcut al palatului. Aceste ferestre se deschid către o lume ce pare reală: „Frumoasa a descoperit un teatru cum nu se poate mai bine luminat. Pe gradenuri și în loji, a văzut tot ce se poate vedea mai frumos și mai bine făcut, bărbați și femei" (p.57). Dar nu este decît o iluzie: „Dorind să vadă din ce țesătură era făcută stofa ce acoperea pereții lojei vecine cu a sa, a fost oprită de o oglindă care le despărțea, și așa a aflat că ceea ce crezuse că este real nu era decît un artificiu..." (*ibid.*). Dorința Frumoasei de a comunica cu oamenii redă imposibilitatea de a o face, intensitatea singurătății, ireductibilitatea tăcerii. Vorbirea este simțită ca necesitate și totodată ca forță: „dacă ar fi stat mai mult timp de vorbă, poate că /Frumoasa/ s-ar fi uitat cu mai multă plăcere la /Bestie/. Însă patru-cinci fraze, mereu aceleași, rostite cu un glas răgușit, la care nu se poate răspunde decît prin da și prin nu, nu erau pe placul ei" (p.63). Nevoia tot mai mare de a comunica subliniază, încă o dată, intensitatea și durata tăcerii.

În cursul acestor zile cu structură fixă – trezire din somn, toaletă, plimbare, spectacol, masă, vizita Bestiei, plecarea monstrului după invariabilul refuz al Frumoasei, visuri plăcute –, singurele invariante intervin la nivelul spectacolului și al visului, cealaltă față a existenței

Frumoasei, care dublează timpul și unde se hotărăște urmarea povestirii. De pildă, visul-cheie, cel în care Frumoasa, oscilînd între recunoștință și pasiune, alege datoria – ecou tîrziu al unei etici revolute, dar poate și indice al importanței unui ideologem.

Cînd Frumoasa vrea să-și revadă familia, după ce Bestia s-a învoit la aceasta, se produce – prin miracol! – o schimbare a spațiului, a decorului, călătoria nu este decît presupusă de această schimbare. Frații și surorile „au privit-o de parcă sosea din altă lume" (p.71): prejudecată? metamorfoză reală? Și care puteau fi semnele diferenței, mărcile celuilalt spațiu?

Aici, autorul face un decupaj – care nu se prea întîlnește în povestirea poetică. Partea a doua se prezintă ca un interludiu față de lumea-cadru a basmului: pentru foarte puțin timp, fantasticul este alungat din povestire, ca și cum comunicarea cu ajutorul limbajului verbal nu are nevoie de el. Însă, încă o dată, visul își arată puterea, și, ca în toate celelalte visuri, primele elemente care-l povestesc sînt indici spațiali: „I s-a părut să se afle în palatul Bestiei, pe o alee mai ferită; la capătul ei, era un adăpost năpădit de mărăcini, care ascundea intrarea într-o peșteră, de unde se auzeau niște gemete cumplite..." (p.81). Povestirea se precipită, călătoria nu mai este decît implicită, căci tot prin miracol se face trecerea dintr-un loc în altul: Frumoasa se află din nou în „palatul fermecat". Intervine logica povestirii și, încă o dată, spațiul este exprimat în termeni de timp: „/Frumoasa/ a coborît în grădină... Pretutindeni unde a căutat-o... A strigat-o, doar ecoul i-a repetat strigătele... După trei ore..." (pp. 84-85). Pe măsură ce basmul se apropie de sfîrșit, cantitativ, tăcerea se reduce: revenindu-și din letargie, Bestia ține un discurs ceva mai lung, dictat de aceeași logică a povestirii. Apar noi personaje, chiar dacă doar în vis, însă activitatea onirică, așa cum am văzut, foarte adesea hotărăște ceea ce se va petrece în stare de veghe. Într-unul din aceste visuri, Frumoasa, după ce s-a învoit să se mărite cu Bestia, află că, tot atunci, se va pune capăt și vrăjii ce dusese la tăcerea din palat: „Căsătoria ta cu Bestia va reda un rege supușilor săi, un fiu mamei sale și viața regatului" (p.90).

Frumoasa cunoaste nu numai regulile de coerență ale basmului fantastic, dar și mecanismul „locurilor", regulile „vrăjii"; purtarea/comportarea ei arată că fata cunoaște pactul și că face parte din el: „Deși era foarte mirată, obișnuită fiind cu lucrurile neobișnuite... neavînd nici o îndoială că somnul acesta era ceva misterios, ca tot ce se întîmpla în acel palat..." (p.91)., „gîndindu-se la adormirea aceea miraculoasă... Încercarea ei n-a slujit decît ca să afle că era vorba de o vrajă: așa că s-a hotărît să lase să treacă vraja, care, pesemne, avea un termen precis" (p.95). Zgomotul făcut de personajele care se înmulțesc avea să-l trezească într-adevăr pe tînărul prinț, „căci așa voia vraja" (*ibid.*). Întoarcerea la condiția umană risipește farmecul, „supranaturalul", tăcerea este abolită.

Urmarea basmului, care parcă ar fi fost adăugată, începe să semene cu un roman popular, rocambolesc *avant la lettre*. Aflăm în sfîrșit numele a ceea ce pînă acum am numit spațiul tăcerii, este „Insula fericită". De ce? De fapt, aici se sfîrșește basmul..., dar nu și povestirea, care continuă cu Povestea Bestiei și cu cea a Frumoasei, în modalitatea *feed-back*, doar pentru a demonstra, asemenea unei reconstituiri, cum s-a schimbat prințul în Bestie și... pentru a dezvălui mecanismul pe care un pact de lectură ne face să-l situăm în ordinul fantasticului. Tăcerea exprimă necesitatea secretului pentru a curma vraja: toată curtea princiară fusese osîndită să nu mai poată vorbi. În această parte a basmului, unde se produce o schimbare sensibilă de ton, există indici ce arată că gestualul, prin substituție, generează tăcerea, actantul TĂCERE. Aceasta ar putea fi originea geografiei specifice într-un basm ca *Frumoasa și Bestia*: ținînd seama de limitele omenești, trebuia creată imposibilitatea de a vorbi, pentru a păstra secretul. TĂCEREA hotărăște logica povestirii: ea trebuie respectată cu rigoare, căci numai în acest fel strategiile menite să desfacă vraja se vor dovedi eficace. Cunoașterea acestor strategii ne dezvăluie tehnicile de construcție a basmului fantastic, iar cînd tehnicile lipsesc, o mișcare cu bagheta fermecată servește logica specială a acestei producții textuale... În cele din urmă, scena se umple, în schimb, iese actantul TĂCERE, povestirea își pierde puritatea, dar nu și forța informațională, căci, situîndu-se într-un

raport de explicare – necesară? – față de povestirea precedentă, ne spune cum funcționează „Ordinul Zînelor", care se află în altă „geografie", Împărăția Zînelor, aflată în „regiunea de mijloc a văzduhului". Insula fericită este creația acesteia, ea trebuie să rămînă un loc ocrotit. „Regina, mama printului, n-a uitat să pună să se scrie povestea aceasta minunată în arhivele împărăției și în cele ale Insulei fericite, ca să o transmită urmașilor. A fost trimisă în toată lumea, ca să se vorbească veșnic despre nemaipomenitele întîmplări ale Frumoasei și ale Bestiei" (p.160): Istoria Geografiei asigură așadar comunicarea, ea este agent de recuperare a Memoriei unui Spațiu, factor de continuitate[5].

1997

[5] Textul acesta a fost comunicat, în versiune franceză, la colocviul internațional „Histoire et géographie dans le récit poétique", Clermont-Ferrand (Franța), 2-5 aprilie 1997.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Mitologii și semiologii

Numărul din 63/noiembrie 1996 al semestrialului *Communications* (Paris, Seuil), alcătuit, deloc întîmplător, pe tema „Parcours de Barthes", este deschis de un studiu cu titlul, dacă nu de-a dreptul provocator, cel puțin contrariant: „despre inactualitatea lui Barthes". Ce vrea, așadar, să fie acest număr special de revistă? Denunțarea unei imposturi? Clamarea unui adevăr, a unei stări de fapt? Reabilitare, repunere în drepturi, reparație prin proceduri antifrastice? Omagiu? Autoarea (Catherine Ruiz) articolului menționat, care ar trebui să prezinte numărul oferind o primă modalitate de orientare a lecturii, amintește autosituarea pe care și-o făcea Barthes[1] atunci cînd susținea că opera sa este marcată de trei preocupări: „obsesia politică și morală", „micul delir științific", în sfîrșit, „practica textului". Această eterogenitate poate fi însă redusă la un obiect constant, *limbajul*, și, ca derivat sau extensie a acestuia, *discursul*. Constatăm temeiul acestei autosituări parcurgînd întreaga operă barthesiană, dar o aflăm și ca program, dacă ne întoarcem la una din lucrările de debut, cu un titlu mai mult decît fericit, *Le degré zéro de l'écriture*, la urma urmei, o mitologie a discursului literar.

Actualitatea/inactualitatea lui Barthes se asociază fatalmente evoluțiilor pe care le-au cunoscut diferitele discipline – cîmpuri teoretice, domenii artistice, teatrul, anumite obiecte culturale cu valoare antropologică, de pildă, imaginea, – pe care le întîlnește, abordează, ocolește sau chiar respinge, tratîndu-le, explicit sau nu, ca *limbaj*, ca *discurs*, știut fiind că aceste noțiuni au suferit mutații notabile în contact cu amintitele discipline. Actualitatea lui Barthes poate, deci, fi apreciată „măsurînd impactul scriiturii în unele din modalitățile sale caracteristice" (p.5), din care sînt reținute *narativitatea, textualitatea, literaritatea*. După o examinare – sumară – a acestor „modalități caracteristice", apare o întrebare cum nu se poate mai legitimă referitoare

[1] *Roland Barthes par Roland Barthes, L'Aventure sémiologique*.

la practica textuală ce nu și-a aflat actualizarea într-un proiectat roman (proiect real, sau doar atribuit lui Barthes): neterminarea inerentă operei nu este oare manifestarea unei „preferințe moderne, poate chiar prea modernă pentru formele literare apropiate de inefabil, de estompare, de dispersare – de 'deștrămare'?" (pp.6-7). În măsura în care opera nu este decît virtualitate, potențialitate, elogiată și exaltată ca atare prin anii '50, Barthes ar putea să pară/să fie inactual. Dar, tocmai cauza inactualității – virtualitatea, potențialitatea – poate garanta actualitatea operei sale. Un paradox ce poate fi lesne ilustrat și totodată deconstruit cu exemple luate din această operă: „nu depinde decît de noi, cititori înzestrați cu un nou fel de a vedea /.../ să redeschidem numeroasele drumuri croite cîndva de Barthes, lăsate astăzi în paragină. Neterminarea caracteristică operei, potențialitatea aceea plină de întrebări nerezolvate, de dosare deschise, dar prea repede închise la loc, cere o prelungire. Inactualitatea lui Barthes trimite la actualitatea lui în măsura în care, părînd demodat, el se produce în contratimp..." (p. 8).

*

* *

Aceasta este cheia de abordare a unui text în vîrstă de patruzeci de ani, o vîrstă care, ținînd seama de ritmul în care au evoluat umanitățile în această a doua jumătate a secolului XX, poate fi o vîrstă respectabilă: de pildă, lingvistica structurală, socotită rebarbativă pe vremea cînd apăreau *Mitologiile* (1957), față de cea a enunțării, face, astăzi, pentru tot mai mulți specialiști, figură de disciplină „clasică". Propunem asadar *Mythologies* – potențialitate a unei semiologii a miturilor contemporane? – ca exemplu de actualizare prin lectură, care este fortamente o re-lectură, dînd astfel curs sugestiei citate mai înainte, tehnică pe care propria noastră practică a validat-o de nenumărate ori.

Asadar, după patruzeci de ani..., de două ori douăzeci... Distanță suficient de mare pentru relevanta unor deveniri: miturile vieții cotidiene, de la simpatiile comuniste, chiar stalinisite, pînă la abatele Pierre...

De ce *Mythologies*? O întrebare cu multiple ținte, din care putem reține, mai întîi, oportunitatea apariției – susținută de valoarea demersului analitic, manifest în acest volum – pentru a defini o semiologie cu specific barthesian, de bună seamă, dar și pentru locul pe care cartea îl ocupă în cadrul semiologiei generale. Și de ce o carte despre mituri? Barthes însuși spune că mica burghezie franceză se află într-o fază de imperialism mitic[2]. Mitologia ar fi un sindrom, dar nu o exclusivitate franceză, deși, în afara miturilor universale, sau universalizabile, sînt unele specific franțuzești, generate de realități franceze; de aici decurge o opacitate a textului pe care doar cei inițiați o destramă, o exclusivitate de clan, de mare familie, cum avea să spună, recent, un alt „mitolog", la fel de mitoclast ca și Barthes, Daniel Schneidermann[3]. Mica și marea burghezie – franceză sau de altă naționalitate, de astăzi și dintotdeauna –, dar și cei necuprinși în aceste categorii, simt permanent nevoia-de-mituri, mitologia este așadar veche de cînd lumea: doar miturile se schimbă, într-un proces neîntrerupt de înregistrare a ideilor centrale care-i neliniștesc pe oameni, nedumeriți și intrigați de „minciunile" sociale, de travestirile ideologice. Miturile și mitologiile funcționează ca un cod larg socializat, apt să facă posibilă comunicarea între membrii unei comunități, constituită pe criterii teritoriale, lingvistice, profesionale etc. Există desigur universalii la nivelul miturilor, pe care un studiu comparativ le poate da la iveală, însă Schneidermann se ocupă de miturile „de familie", familia reprodusă la scară mărită, la dimensiunile Franței, la dimensiunile națiunii franceze.

Nu întotdeauna este ușor să distingem între comportamentul față de mit și snobism, diferența fiind, desigur, o chestiune de intensitate, dar și de natură a realității mitificate. Barthes susține însă că miturile pe care le semnalează el fac parte dintr-o mitologie personală, cu reprezentări particulare ideale, sau idealuri personale, deși adesea, prea adesea, avem de a face, evident și în cea mai ortodoxă tradiție, cu mituri comunitare. Aceste mituri, de orice fel vor fi ele, comportă un grad de gravitate variabil, dar nu sînt niciodată frivole. Recurența lor produce

[2] *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957, p.52.
[3] Daniel SCHNEIDERMANN, *Nos Mythologies*, Paris, Plon, 1995.

un efect de insistență; chiar dacă nu este întotdeauna agreabil, acest efect va fi întotdeauna semnificativ. Semnificațiile sînt, să nu uităm, cele ale mitologului, iar cititorul are posibilitatea să verifice acest fapt pe contul său (de cititor), contestînd, respingînd, împreună cu autorul acestor *Mitologii*, „credința tradițională care postulează o deosebire de natură între obiectivitatea savantului și subiectivitatea scriitorului", între „libertate" și „vocație" (p. 8)[4].

Dincolo, sau mai presus de sensul atribuit îndeobște termenului, pentru Barthes, *mitul este un limbaj* (p.7), definirea „metodică" a mitului contemporan aflîndu-se într-un text, de o întindere convingătoare, plasat, în mod firesc, în încheierea volumului, „de vreme ce nu face altceva decît să sistematizeze niște materiale anterioare" (p. 8), un text care nu autorizează nicidecum nuanța de derizoriu introdusă de cochetăria auctorială, întrucît, așa cum a dovedit-o posteritatea – imediată, dar și cea din deceniile ce s-au scurs de la apariția *Mitologiilor*, suficient de lungă pentru a fi concludentă –, avem de a face cu o referință nelipsită din bibliografiile obligatorii ale teoriei mitului; este una din primele structurări ale semiologiei, varianta Barthes, știință a semnelor, „în care autorul avea să intre așa cum cineva intră la mînăstire"[5], dovedind acel „superb instinct de sistem" de care vorbea Eco[6]. Poate și începutul constituirii unui nou mit: cel al semiologiei și al structuralismului.

Să semnalăm și să subliniem totodată exemplaritatea analizelor datorită, mai întîi, insolitului obiectelor mitificate, apoi, preciziei detaliilor care dau identitate, pertinenței atributelor calificante, gustului pentru nuanțe, îmbogățind astfel situațiile, eleganței registrului lingvistic... Ilustrarea acestor afirmații nu se loveste decît de dificultatea de a alege din mulțimea „cazurilor", care ne permit să percepem o mare varietate de dispoziții și de tonuri. Iată, de pildă, acest mic fragment din „Lumea *catch*-ului", realizat în modalitate semiologică, lupta fiind de fapt un sistem de semnificație, spațiul unei semioze: „Fizicul

[4] Paginile sînt date după ediția franceză a *Mitologiilor* lui Barthes.
[5] Louis-Jean CALVET, *Roland Barthes*, Paris, Flammarion, 1990, p.156.
[6] Umberto ECO și Isabella PEZZINI, „La sémiologie des sémiologies", *Communications*, nº 36, 1982, p.25.

catcher-ilor instituie /.../ un semn de bază /.../. Diferitele linii de semnificație se luminează unele pe altele și formează spectacolul cel mai inteligibil cu putință. *Catch*-ul este ca o scriere diacritică: pe deasupra semnificației fundamentale a trupului său, *catcher*-ul dispune de explicații episodice, dar binevenite, înlesnind necontenit lectura luptei prin gesturi, mimică și atitudini ce duc intenția la evidența maximă /.../ Face un șir complicat de semne menite să arate /.../, născocind mereu cîte ceva ca să dea temei nemulțumirii sale" (p.14). Sînt surprinse cu exactitatea unei camere detaliile care caută și realizează „perfecțiunea unei iconografii" (p. 16), legitimînd semnificația prin motivarea semnului.

Urmărind și redînd jocul dintre existență și aparență („Actorul *Studios d'Harcourt*", „Romanii în film"), Barthes transformă ambiguitatea în virtuozitate, într-un rafinat exercițiu de stil, producînd, în același timp, o serie de eseuri despre manifestarea semiotică în cele mai neașteptate ipostaze, sugerînd și demonstrînd teza – reluată frecvent – semiozei fără frontiere („Saponide și detergenți", „Scriitorul în concediu", „Marțieni", „Critica mută și oarbă").

Mitul Identității și al Dublului, cel al transparenței, al universalității limbajului, mitul apostolatului întrupat de abatele Pierre – un mit foarte durabil, persistent, așa cum bine știm, calificat drept „o adevărată pădure de semne" –, mitul femeii care scrie romane și naște copii, mitul jucăriilor... sînt prilejuri de a elabora capitole pentru un adevărat tratat de semiologie aplicată. „Bichon printre negri" aduce în prim-plan ruptura dramatică dintre cunoaștere și mitologie, dintre ritmul accelerat al științei și stagnarea reprezentărilor colective, chiar și veacuri întregi, sprijinite în greșeala lor de către putere, de presă, de valorile care nu sfidează obișnuința. O suită de aforisme pline de humor – neîngăduitor, deoarece avem de a face cu un discurs moral, vecin cu militantismul[7] – prezintă vinul ca mit, sau mitul vinului: „în Franța, beția este consecință, nu finalitate", „știința de a bea este o tehnică națională", „vinul întemeiază o morală colectivă", „vinul face parte din rațiunea de Stat", așa cum „cartoful prăjit este semnul alimentar al 'francității'". Mitul teatrului tînăr, turul Franței – „mitul total" –, mitul copilăriei-geniale,

[7] J.B.FAGES, *Comprendre Roland Barthes*, Toulouse, Privat Editeur, 1979, p. 60.

mitul exotismului, fotogenia publicitară... Tautologia, „Racine este Racine", se află la temelia oricărei forme de anti-intelectualism, o armă a poujadismului. Nu rareori avem de a face cu speculații seducătoare, care captează prin subtilitate și inedit („Adamov și limbajul", „Creierul lui Einstein", „Omul-jet"), cu exibarea unui cod tactil („Noul Citroën"), analiza semiologică a mitologiei muzicale, sau a fotografiei destinată reclamei, deși cîteodată efortul analitic, excesiv, duce la o vlăguire, la o degradare a expresiei, la o diluare contrară forței expresive. Sînt cîteva – doar cîteva – exemple menite să circumscrie obiectul mitologiilor: evenimente politice și fapte sociale, „micile mitologii ale lunii".

Mitologiile au apărut – lunar –, între 1954 și 1956, aproape toate în revista *Lettres nouvelles*, inaugurînd o formulă în jurnalistica despre cotidian. Ratiunea producerii lor este mărturisită în *prefață*: „Punctul de pornire al acestei reflecții era, cel mai adesea, un sentiment de nerăbdare față de un 'firesc' în care presa, arta, bunul simț învăluie neobosit o realitate care, deși este cea în care trăim, este totuși cu desăvîrșire istorică: într-un cuvînt, mă durea văzînd că, în povestirea despre actualitatea noastră, sînt tot timpul amestecate Natura și Istoria, și doream să surprind în expunerea decorativă a acelui *se-înțelege-de-la-sine* abuzul ideologic care, după părerea mea, se ascunde acolo" (p.7). Adunate în volum, ele nu numai că l-au semnalat pe autor, dar i-au atras și eticheta, împreună cu statutul, de etnolog și psihanalist[8] al societății noastre, cea franceză, postfața despre „mitul în zilele noastre" contribuind considerabil la această celebritate, pe cît de rapidă, pe atît de durabilă. Barthes avea, într-adevăr, să fie adesea desemnat ca „autorul *Mitologiilor*", deși, după acest exercițiu de „structurare a totalității sub forma de ideologie mistificatoare", parcursul lui intelectual a fost marcat de curentele care în anii '50 și '60, au mobilizat, în Franța, cea mai mare parte a energiilor intelectuale. Aceste curente sînt, în formularea unui foarte bun cunoscător al acelei epoci în spațiul cultural francez: „marxismul hegelian, structuralismul și grefa lingvistică a nietzscheismului, numită post-structuralism"[9].

[8] Louis-Jean CALVET, *Roland Barthes, Un regard politique sur le signe*, Paris, Payot, 1973.
[9] Thomas PAVEL, „*S/Z*: utopie et ascèse", în *Communications* 63/1996, p.159.

Învățăm, asadar, de la Barthes că: mitul este o legendă, după cum vrea etimologia lui grecească, o povestire simbolică despre condiția umană, dar și minciună, mistificare cu ajutorul semnificantului, „un furt de sens", o „deturnare a semnului", a cărui cea dintîi funcție este să denoteze, conotația parazitînd denotația. Mitul este un semn global. Substanța acestui semn, oricare ar fi natura ei – limbaj verbal, fotografie, pictură, afiș, rit, obiect etc. – este redusă la o „simplă" funcție semnificantă, la statutul de limbaj.

Mitul este mesaj în cadrul unui sistem de comunicare. Ca știință formală, mitologia este un fragment din acea vastă știință a semnelor postulată de Saussure sub numele de semiologie; ca știință istorică, ea aparține ideologiei.

Mitologiile după patruzeci de ani... Eteroclitul suprafeței se estompează, este ocultat de distanța temporală față de evenimentul mitogen. Rămîn, ca elemente de profunzime, insistența ideologică, redundanța generatoare de sens, capacitatea autorului – excepțională! – de a detecta semnificațiile, fidelitatea – consecință a precedentei și tot o formă de insistență – pentru analiza semiologică, în egală măsură creație și aplicație, în sfîrșit, atu suprem? barthesianismul scriiturii, despre care s-a vorbit mult, căci nu se putea să nu se vorbească, forța semantică a acestei scriituri, a cărei originalitate justifică un calificativ ce indică exclusivitatea, vizibilă atît în manifestarea cognitivă, cît și în cea ludică.

1997

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Discurs despre metodă

„Babel nu este, propriu-zis, semn pentru nimic, el nu se potriveşte cu descrierile semiotice prea limpezi".
„Tot ceea ce, în noi, depăşeşte existenţa vegetativă este de neconceput altfel decît ca act de limbaj".

PAUL ZUMTHOR

Şi Cuvîntul s-a făcut trup.
IOAN, I, 14

Babel ou l'inachèvement este ultima carte a lui Paul Zumthor, revăzută, chiar dacă doar pe jumătate, de autor în vederea publicării. Nu ştim dacă va fi fiind realmente ultima: cei ce se vor ocupa de acum înainte de soarta operei savantului-teoreticianului-eseistului-romancierului-poetului ne vor ajuta s-o aflăm.

Una din ipostazele în care ni-l prezintă această – deocamdată? – ultimă carte este cea a savantului filolog, îmbogăţit cu tot ceea ce a răsplătit efortul specialiştilor în acest neliniştit şi remarcabil secol, al nostru, savantul ce stăpîneşte ştiinţa interogării textului şi arta de a obţine răspunsuri folosind instrumentele oferite de toate demersurile chemate să susţină o hermeneutică tot mai iscoditoare, tot mai eficace, tot mai amplă, dar nu exhaustivă, nu desăvîrşită: nedesăvîrşirea nu este totuşi decît marca istorică a unor limite, fără vreo legătură cu esecul, nu este decît „refuzul acelei închideri prin care totul se *termină*, 'ajunge la capăt' (fr. *vient à chef*), /.../ se supune autorităţii raţiunii..."[1]. Nedesăvîrşirea este concepută „în mod dinamic, ca proces, mai curînd decît ca sfîrşit absolut"[2], ezitările din ultima frază a cărţii, lăsată în seama altora pentru o mai bună formulare, întărind această credinţă.

[1] Paul ZUMTHOR, *Babel ou l'inachèvement*, Paris, Seuil, 1997, p.221.
[2] *Idem*, p.8.

De ce despre metodă? Contactele noastre anterioare cu opera zumthoriană[3] au constituit, desigur, un motiv, o primă justificare. Un interes cu o anumită orientare ne-a făcut să reținem, la un nivel imediat observabil, prezența *metodei*. Lectura noastră a fost una despre un *cum*, al cărui rezultat a fost *Babel ou l'inachèvement*. Chiar din *nota editorului*, aflăm cîte ceva despre *modul de lucru* al autorului, la urma urmei și el un element de metodă – „relectură", „se reapucă" –, amintind-o, de exemplu, pe cea a lui Spitzer și a uneia dintre cele mai notorii și adevărate școli stilistice, formată din cei din jurul lui, unde revenirea necontenită asupra textului este o constantă metodologică ce-și dezvăluie – în funcție de analist, desigur – marea ei fecunditate interpretativă. Oricare va fi diversificarea demersurilor adoptate de Zumthor – așa cum vom încerca s-o arătăm în cele ce urmează, de fapt, doar o semnalare rapidă, nedesăvîrșirea semnalîndu-și o dată mai mult prezența, sau chiar oportunitatea –, esența metodei sale este un du-te-vino, „reciproc avantajos", între metatext și textul-obiect, chiar dacă, în definitiv, el nu este, nu *mai* este singurul capabil să cauționeze produsul analizei. Acest text-obiect este constituit din ceea ce autorul caută să identifice ca povestire inițială, nefosilizată și straturile succesive de cuvinte și imagini ce s-au depus cu vremea peste ea, fiecare din aceste straturi fiind purtător de sens. Materia textului-obiect devine, astfel, *alta*, altele fiind și modalitățile prin care se întreprinde cunoașterea ei: datul legendar intră într-un alt ordin de realitate, el devine și este perceput ca sistem de indici, de embleme, de semne, structuri semnificante, ansambluri semiotice, așadar limbaje ce pot fi descifrate, înțelese la un alt nivel, cel la care se află concepția despre noi înșine și la care ne proiectăm ca obiect de discurs[4]. Acesta fiind obiectul de studiu, narațiunea despre Babel, despre legendele și credințele cărora le-a dat naștere, reprezentările ce au ilustrat această amintire „nu mai sînt pentru

[3] Traducerea volumului *Essai de poétique médiévale*, București, Univers, 1983; „Apărarea și ilustrarea poeticii", prefață la volumul tradus; „Poziția lui Paul Zumthor", în *Revista de istorie și teorie literară*, I, t.XXXIII, 1/1986 și II , t. XXXIV, 2-3/1996.

[4] *Babel...*, p.119.

noi decît niste virtualități destul de confuze, și putem (dacă dorim acest lucru) să le lămurim actualizîndu-le"[5]. Vedem aici un program de lucru, reamintit din cînd în cînd, pe parcursul cărții, și pe care îl realizează cu tot ceea ce „științele umaniste" – lingvistica, antropologia, sociologia, istoria, sociologia –, prezente în existența noastră intelectuală și socială, îi oferă ca instrument de cunoaștere.

De ce, deci, despre metodă? Fiindcă, pe lîngă manifestarea ei stăruitoare, despre metodă, ca să fim din nou în nota dominantei cărții, se poate vorbi la nesfîrșit, metoda/metodele fiind de fapt o perpetuă deschidere a textului ce se expune/oferă curiozității noastre, pentru a-i dezvălui latențele semnificative, tocmai prin acea veșnică întoarcere – la el, la text –, perseverența cercetătorului, această multiplă revenire, fiind cu siguranță răsplătită.

*

Pentru o primă situare a metodei lui Paul Zumthor, s-ar putea avansa ca postulat, în cea mai pură procedură filologică și parafrazînd o anumită artă poetică, prioritatea textului, „textul înainte de orice!", „mai întîi este textul!", ordine de interes pur cronologică, deoarece toate manifestările – textuale – sînt de natură să ne ducă în afara, în exteriorul lui. Introducînd prima ipoteză de lucru, Zumthor declară fără ambiguitate: „Babel este un text"[6], din clasa textelor literare, a căror structură semantică, „stabilă și veșnic nedesăvîrșită", comportă „o constelație de sensuri", ce provin dintr-un „nucleu sfărîmat"; acest fenomen nu este totdeauna perceptibil în „rețeaua de semnificații" ce referă, direct sau doar sugerînd, la mari și lungi perioade din experiența umanității, unde este vorba de relațiile dintre oameni, de relațiile acestora cu sacrul, cu limbajul, cu puterea, cu libertatea, cu progresul.

Într-un demers al cărui obiect este textul, *stabilirea* acestuia, a *textului*, constituie în mod firesc primul timp al analizei, constatările făcute cu acest prilej imprimînd analizei ulterioare un anumit traseu.

Tehnica adoptată de Zumthor pentru realizarea acestei faze a

[5] *Idem*, p.25.
[6] *Idem*, p.33.

cercetării sale este de natură vădit structuralistă, fază „deloc ușoară", întrucît este vorba de identificarea, în povestirea biblică, a unor texte-de-bază, în mod firesc anterioare secolului X, de vreme ce textul Facerii datează din secolele IX-VII. Fără să se oprească asupra „amănuntelor erudite", Zumthor propune un decupaj, acceptat îndeobște de comunitatea exegeților, după un criteriu tematic: „turnul" și „limbile". Deconstrucția este susținută de elemente din textul Facerii, versetele referitoare la momentul babelean. Aceste două teme vor fi reperele constante într-o analiză de tip semiologic, legitimată prin mărcile lingvistice puse în evidență cu ajutorul unor instrumente, repetăm, de cea mai pură natură filologică, dublu procedeu ce face totodată posibilă demonstrația că avem de a face cu un text narativ, „un document colectiv de un interes special pentru istoria formelor de gîndire și de discurs"[7]. Mentionînd temele, foarte restrînsa materie verbală-textuală ce le este subordonată, *spusul*, se reduce la un sistem de semnalizare a implicitului, *nespusul*, vehicul spre un exterior textual ale cărui dimensiuni și bogăție sînt determinate de cultura și iscusința analistului. Asadar, autharia textului clamată de structuralism nu este decît o aparență, o etapă utilă pentru organizarea cercetării, etapa introducerii obiectivității – datorită existentei, obiective, a textului. Cu argumente ce țin de temă și de structura lui narativă, textul este propus ca autonom în contextul biblic, el constituie un tot închis, „suficient lui însuși". Zumthor îl compară cu un mit de inițiere, care „deschide o ușă, inaugurînd astfel spațiul și timpul misterelor"[8]. Acesta este punctul de pornire în form(ul)area semnificațiilor: venind dinspre răsărit, și îndreptîndu-se tot către răsărit, cetele de oameni poposesc în cîmpia Senaar. Fuseseră alungati? Din ce pricină? Esecul unei inadaptări? O crimă? Alungati sau fugiti? Cît de trainică era unitatea grupului? Teama de subrezenia ei si dorința de a o întări, instinctul de conservare le inspiră oamenilor planul de a ridica un turn/un oras în semn de unire si totodată gir pentru faima la care rîvnesc. Toate acestea fac parte din nespusul povestirii babelene, care se descoperă tot mai abundent, scos la lumină de instrumentele care fac posibilă analiza. În felul acesta, si

[7] *Idem*, p.40.
[8] *Idem*, p.45.

poate nu întru totul paradoxal, importanța realității pe care se sprijină mitul Turnului Babel se estompează, în planurile din față trecînd perceperea lui, sensurile cu care a fost învestit de mentalitatea colectivităților ce l-au cunoscut.

O altă ipoteză de lucru, impusă de cea dintîi, este *caracterul poetic* al narațiunii despre Babel, asimilată unui basm popular, datorită structurii, care comportă schema fixă a acestuia: situație inițială-acțiunea protagonistului-reacția celuilalt actor-situația finală. „Poeticul" este atributul unei funcții și al unui uzaj al limbii, așa cum îl definește Jakobson și cum poate fi recunoscut în enunțul care nu comunică direct, ci se întoarce „asupra lui însuși, își folosește propriile lui forme, dînd adesea naștere, în acest fel, unui surplus, greu de definit, de sens". Povestirea poetică, unul din conceptele mult dezbătute în momentul de față de către specialiști, tinde și are șansa de a desemna producția literară în general, cea care se manifestă ca purtătoare, concomitent, a „istoriei" – factuală sau ficțională – și a valorilor estetice. Aceasta ar fi deci povestirea despre Babel.

Întrucît este acceptată echivocitate generală a textului, confirmată de masa de ne-spus dată la iveală de analiză, Zumthor întreprinde recunoașterea indicilor ei formali. Acestia constituie trei categorii: 1) mărcile poeticității, 2) obscuritățile verbale, 3) ne-spusul păcatului, așadar, absența mărcii, echivalentă însă cu prezența ei. Fiecare categorie beneficiază de o demonstrație specifică. Poeticitatea este atestată de organizarea potrivit schemei basmului popular, pusă în evidență, după cum spuneam mai înainte, cu ajutorul unor instrumente de factură structuralistă. Obscuritățile textului – lexicale, dar și tematice – decurg dintr-o anumită manipulare a verbalului; printr-o analiză de tip filologic, aflăm că atribuirea vocalelor de către traducătorii din ebraică ar fi una din cele mai credibile surse ale acestei duble ambiguități. Este desigur și o bază de speculații, privilegiată de însăși obiectivitatea fenomenului lingvistic. Este greu de spus în ce relație se află omul cu divinitatea după episodul Babel, însă receptorul preocupat de semnificațiile povestirii percepe menținerea ambiguității – sau a polisemiei? – datorită unor construcții nominale ce joacă pe sensurile exclusive, în așa fel încît povestea Turnului Babel, din punct de vedere tematic, poate fi,

cu egală justificare, povestea greșelii pedepsite, sau impunerea dureroasă a unui ideal de creație. Oricum va fi socotit, episodul babelean inclus în cartea Facerii este un prilej pentru analist de a se concentra asupra virtualităților limbajului, datorită, spune Zumthor, numărului mare de noțiuni și de valori, acumulate și fixate în mentalul civilizațiilor ce se succed. Numele – ca nume propriu, sau ca faimă – pare să fie rezervorul cel mai potrivit pentru aceste acumulări: numele constituie însăși esența ființei care-l poartă, el este inalienabil, datorită lui ființa devine o forță, căci el este o forță, chemare la viață[9], așa cum omenirea avea să o simtă, citind textul biblic, sau, cu nenumărate instanțe intermediare, poezia lui Mallarmé, de pildă. Cuvintele constituie nivelul integrator al literelor, care construiesc – înaltă? – textul așa cum cărămizile construiesc/înalță casa. Fiecare își are locul ei din care nu poate fi clintită fără a dăuna edificiului. Ființa lor profundă face din litere forme pure, veșminte dumnezeiești[10]. Printr-un scurt exercițiu de semiologie, ce trimite parcă la Platon, sau chiar la Heraclit, ni se demonstrează legătura intrinsecă și definitivă stabilită de tradiția babiloneană între construcția de cărămidă și numele ce i se dădea acesteia, o viziune antropologizantă asociind acestui nume o funcție de agent uman. Numele conferă viață „obiectului" povestit.

Ne-spusul textului a determinat, spuneam mai înainte, abundența comentariilor; la rîndul lor, acestea au dus la o opacitate semantică tot mai rezistentă la lectură și care nu poate fi redusă decît cu ajutorul unor interpretări istorice, fără a schimba însă „nuanța generală" a textului: este vorba de „o povestire polemică, ce implică viziunea critică a unei anumite sau proiectate stări de civilizație, și care se sprijină pe o concepție universalistă a acțiunii omenești"[11], structura textului părînd să fie subordonată unor verbe de acțiune. O dată mai mult, mărcile lingvistice atrag atenția ca trăsături formale, acestea fiind mai „nesecătuit semnificante decît ideea"[12]. Latente, sensurile se actualizează în circumstanțele cele mai diferite, cele mai neprevăzute, oriunde și oricînd.

[9] *Idem*, p.51.
[10] *Idem*, p.79.
[11] *Idem*, p.56.
[12] *Idem*, p.57.

În demersul zumthorian, un loc special este deținut de examinarea contextului verbal, cel puțin pentru povestirile cuprinse în cartea Facerii, între diferitele ei părți existînd un schimb de teme cu funcție de explicitare semantică, datorită posibilității de a desprinde structurile de profunzime. Indigența verbală își semnalează încă o dată bogăția semnificativă, deoarece ea este deschisă oricăror determinări. Acestea sînt, în general, focalizate de patru „teme", lexicalizate în „limba", mai curînd la plural, „limbile", „orașul", „turnul", „numele/faima". Identificarea termenilor tematici este esențială pentru constituirea schemei povestirii babelene. În acest fel se operează o „epurare" a temelor, compatibilă cu schematizarea și, doar aparent paradoxal, cu prezența unei funcții semnificative de o productivitate remarcabilă. Ea este fecundată de depistarea indicilor intertextualității, de pildă, care imprimă povestirii un dinamism, o mobilitate ce permite situarea comunicării atît pe orizontală, cît și pe verticală, adăugînd elemente ce implică și autorizează mereu alte interpretări ale povestirii. Aceste posibilități constituie, în ultimă analiză, însăși ratiunea perenității unor povestiri, cunoașterea originilor fiind dublată de înmulțirea progresivă a datelor narative: „Verticalitatea unei coborîri la izvoare lasă locul extinderii orizontale a explicației."[13] Relectura, lectura repetată, este tehnica – străveche – de semnalare a nivelurilor de sens. Indiferent de numele ce li se dă, ele au capacitatea de a polariza elementele ce fundamentează o hermeneutică, pe care am putea numi-o a nelinearității limbajului. Această abordare – tabulară? – are drept consecință firească o restructurare epică. Numeroasele exemple, luate din modalitățile de receptare în diferitele perioade ale istoriei Europei occidentale, dau temei acestei afirmații. Printre ecourile cele mai puternice ale unei astfel de receptări este, de bună seamă, interesul pentru originea limbii, justificat de aspirația de a desemna lumea fără medierea convențiilor. Răspunsurile la întrebarea despre ceea ce a fost limba lui Adam au creat unele din marile texte ale filosofiei limbajului. Autorii lor încercau să descopere confirmarea credinței pe care o aveau în monogeneza limbilor, operă a Providenței pentru a consacra înțelegerea și pacea dintre oameni. Astăzi, rareori mai apreciem în aceste texte altceva decît anvergura fanteziei, însă, atunci cînd au fost scrise, ele au contribuit la inculcarea unei duble certitudini:

[13] *Idem*, p.72.

a) limba lui Adam, primită de la Dumnezeu, desemna realul în mod imediat și lipsit de echivoc, b) aceste două proprietăți s-au pierdut în urma episodului babelean[14].

Situarea în prim-plan a mitului lingvistic avea să ducă la incompatibilitatea, sau măcar dificultatea, abordării temei Turnului Babel, cel puțin în unele din aspectele sale, cu mijloacele altor sisteme de semnificație, cele de natură iconică în primul rînd. În analiza semiotică a iconografiei dedicată Turnului Babel, imaginea este „citită" ca text, însă, față de textul verbal din Biblie, oricît de mici ar fi dimensiunile acestuia, ea este un text „slab" din punct de vedere semnificativ, concluzia fiind că, în general, imaginea are o semantică restrînsă, explicitul și latentul, ne-pictatul, cunoscînd limite destul de sever marcate: în concluzie, imaginea semnifică mai puțin. Cum să redai în desen și culori miracolul amestecării limbilor?

Descifrării acestui cod ne-verbal, de natură vizuală, i se adaugă tentativa de interpretare a altui cod de aceeași natură, ne-verbală, gestualul, înscris ca sub-sistem în sistemul tabloului, și semnificativ atît cît poate fi o imagine fixă, adică, mai întîi, ca manifestare arhetipală: gesturi indiciale (bratul întins), postúri corporale (spatele curbat), prelungiri ale trupului (haine scumpe/haine sărăcăcioase), natură/cultură (lipsa măștii/masca-barba/fața rasă), aproape toate semne asociate pentru a exprima antinomii reprezentative, anacronism curent, pentru epoca în care a fost creat tabloul, sau, în cel mai bun caz, redînd reprezentarea artistului despre ceea ce trebuie să fi fost realitatea și relațiile sociale în momentul ridicării Turnului Babel. Poate că așa trebuie considerată valoarea testimonială a acestor opere. Analiza este însă efectuată în cadrul general al problematicii imaginii, considerată mai ales pe axa istoriei și ca mijloc – util? suficient? complementar? – pentru cunoașterea rațională.

Babel sau nedesăvîrșirea, într-una din posibilele ei lecturi, ilustrează productivitatea unui demers, validîndu-l prin aplicarea nu la un alt cîmp de manifestare semiotică, ci la un alt obiect de ordin lingvistic: un minimum textual, de natură să favorizeze abundența interpretativă, manifestată în nota virtuozității, pentru a ilustra infinitul semantic: căci totul cere prezența sensului, nu există ceva care să nu poată semnifica,

[14] *Idem*, p.96.

pluralitatea sensurilor devine forță și virtute, iar desprinderea lor este un program permanent, analiza textului despre Babel, cu dimensiunile lui reduse, nefiind decît un caz, deși exemplar, despre posibilitățile unei analize realizate cu un ansamblu de mijloace reunite într-un sincretism adecvat. Exploatînd productivitatea ambiguității, Zumthor relansează necontenit analiza, pare că o ia de la început, schimbînd însă unghiul de observație, deci și lumina, pentru a ne pune astfel în fața unei alte forme a nedesăvîrșirii, manifestată într-un proces ce tinde, cel puțin ipotetic, la contrariul ei. Nedesăvîrșirea este virtualitatea desăvîrșirii. Reluarea analizei – filologice, semiotice, din nou filologice, intervenția stilisticii, a retoricii – este consecința sentimentului că există încă resturi de sens ce pot fi redate textului și, astfel, cititorului. Metoda este, o dată mai mult, în relație de reflectare cu obiectul investigat, ca și acesta, ea nu afirmă, ci sugerează, nu propune constatări inatacabile, ci mai curînd o bază de interogații, sensul construindu-se treptat, pe măsură ce generațiile, de-a lungul mileniilor, au încercat să desprindă sugestiile și să pună întrebările ce duc la descoperirea unor semnificații, provizorii, parțiale, într-un refuz definitiv al „închiderii": nedesăvîrșirea. Întreaga analiză arată rolul limbajului în comunicarea umană, el este temelia existenței sociale și a unei morale comune, instrumentul interacțiunii, înțeleasă ca proces de adaptare comportamentală reciprocă în cadrul social. Astfel se ajunge la constatarea că esența limbajului este dialogală, diferitele lui ipostaze fiind derivate din aceasta. Prin limbaj, omul și grupul se determină, cunoașterea și conștiința devin posibile, ele nerealizîndu-se decît prin și în limbaj[15]. „Lovind în limbă", Dumnezeu și-a restabilit autoritatea asupra oamenilor. Și poate de aceea, construindu-și sistemul explicativ pe datele textului verbal, dincolo de reacreditarea „științificității lingvisticii" – „prejudecată contestabilă"[16] – și a avantajelor ce decurg de aici pentru teoria literară, Zumthor face totodată, fără legătură explicită cu vreun „miraj"[17], elogiul limbii și al umanismului.

1998

[15] *Idem*, p.195.

[16] Se poate spune că tot secolul nostru, cel puțin în aria umanitarilor, s-a manifestat logocentric. „Paradigma lingvistică", sau „structuralistă" nu este așadar o formulare abuzivă.

[17] Cf. Thomas PAVEL, *Le mirage linguistique. Essai sur la modernisation intellectuelle*, Paris, Minuit, 1988.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI
LITERE

(Re-) Semantizarea referentului

Notele care urmează au la origine lectura unei cărți[1] – remarcabilă sub multe aspecte –, unde producția literară generată de evenimentele care au răvășit Franța între 1789 și 1794, punînd capăt Vechiului Regim, este examinată din perspectiva unui triplu demers: stilistic, semantic și semiologic. Procedînd astfel, autorul urmărea să arate că, oricare ar fi genul care o exprimă, Revoluția vorbește același limbaj. Vom încerca, la rîndul nostru, să arătăm că acest *limbaj* produs de o stare revoluționară *face*, în felul său, Revoluția.

Dacă, atunci cînd vorbim despre literatura din vremea Revoluției franceze, vrem să introducem criteriul valorii estetice, asocierea celor doi termeni ni se pare abuzivă, ilegitimă, lipsită de orice temei. Exprimînd așadar, evasiexplicit, o judecată ce ține seama tocmai de acest criteriu, ne referim la o producție textuală care se rezumă la discursuri, piese de teatru, libele, pamflete; ele reține mai cu seamă interesul lingviștilor, al istoricilor și al sociologilor, și mult mai puțin pe cel al literaților.

Postulînd că relațiile dintre A SPUNE – de natură textuală – și A FACE – de natură politică – trebuie considerate într-un cadru unde estetica nu este o prezență indispensabilă, observațiile care urmează nu se sprijină, evident, pe comparații interzise de bunul simț; demersul ar fi de altfel neavenit, avînd în vedere scopul nostru: identificarea unui anumit aspect al funcționării limbajului, la un anumit moment al istoriei evenimențiale. Textul – literar sau nu, cu sau fără valoare artistică – nu este, în acest caz, decît o modalitate-de-păstrare-a-realului, documentul lingvistic este martor al unei mentalități colective.

Ne-am limitat cîmpul de investigație la *discursul politic*, cu intenția de a afla legătura dintre elocință și reprezentarea realității, o reprezentare care nu este – cu orice preț – artistică, ci – mai înainte de

[1] Marc Elie BLANCHARD, *Saint-Just & Cie. La Révolution et les mots*, Paris, A.-G. Nizet, 1980.

toate – pertinentă[2]. În dozarea – variabilă, se înțelege – a celor trei dimensiuni ale semiozei, și având în vedere obiectul supus analizei noastre, dimensiunea pragmatică este privilegiată, finalitatea acestei forme de elocință – discursul politic – continînd-o ca trăsătură definitorie. Celelalte dimensiuni, sintactică și semantică, departe de a fi eludate, sînt perceptibile la nivelul structurării semnificantului global, o structurare de factură esențialmente retorică.

Demersul nostru vrea deci să fie în primul rînd *pragmatic*, ținînd sema de exigențele unei semiotici aplicate. El este ordonat – întocmai ca demersul lui Blanchard[3] – de către răspunsurile la o serie de întrebări care, așa cum vom vedea, ar putea fi imaginate ca tot atîtea ipoteze operaționale. Întrebările acestea vizează în general:

– a) factura expresiei revoluționare, al cărei emitent se definește printr-o mobilitate ce ridică la rang de principiu adecvarea la DORINȚA/VOINȚA destinatarului, la orizontul lui de așteptare: discursul politic, într-adevăr, merge în întîmpinarea proiectelor acestuia, receptorul *trăiește* așadar o iluzie, sau pur și simplu cade victimă discursului politic;

– b) mecanismele ce servesc la introducerea, în discursul politic, a cadrului unei noi reprezentări[4]. Aceste mecanisme au rolul de a spori forța impactului cuvintelor asupra receptorului, de a reda limbajului virtuțile lui legendare, de a realiza ceea ce în mod curent numim astăzi propagandă – cu toate consecințele ei;

– c) utilitățile de ordin strict retoric, cele care fac posibil discursul politic al Revoluției franceze, asigurîndu-i un anumit tip de funcționare prin exacerbarea și exploatarea facultăților de transformare a vorbirii în înfăptuire;

– d) speciile de acte perlocuționare, rezultate ale actelor ilocuționare[5] săvîrșite de către orator în perioada de ascensiune a spiritului

[2] Cf. Marc Eli BLANCHARD, *op.cit.*, p.8.
[3] *Idem*, p.9.
[4] *Ibidem*.
[5] John-L. AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, 1970; John-R. Searle, *Les actes de langage*, Paris, Hermann, 1972; Daniel VANDERVEKEN, *Les actes de discours*, Liège-Bruxelles, Pierre Mardaga, 1988; Alain BERRENDONNER, *Eléments de pragmatique linguistique*, Paris, Minuit, 1981.

revoluționar: în ce fel A SPUNE echivalează cu A FACE, în dubla perspectivă a unui *prezent* (revolut) și a unui *viitor* (devenit prezent), cu alte cuvinte, ce importanță spațio-temporală are discursul politic, cel al Revoluției franceze, în cazul de față. Desprinderea unor generalități este bine venită.

Și încă o precizare: retorica folosită de oratori este o *tekhné-modelatoare* a limbajului, activitatea ei, oricare ar fi substanța semnificantului, se prezintă ca o ceremonie-unde-discursul-se-*face*, ca într-o operațiune de *resemantizare* (Greimas), ca o *revoluție a structurilor profunde*: expresia structuri profunde nu angajează întotdeauna profunzimea revoluției (lingvistice), remanență și epidermic mergînd adesea împreună. În afară de aceasta, profunde sau de suprafață, rezultatele „revoluției cuvintelor" nu sînt întotdeauna ușor de perceput. La fiecare pas, ne lovim de situații confuze sau contradictorii. Într-o oarecare măsură, ele pot fi explicate prin ceea ce Marc Eli Blanchard numește „caracterul de două ori marginal al discursului revoluționar", înțelegînd prin aceasta, pe de o parte, poziția în afara literaturii Vechiului Regim, și, pe de altă parte, situarea lui la marginea oricăror alte forme de discurs[6].

Rezumînd cele spuse pînă acum, ne putem întreba: care era natura legăturii dintre societate și limbaj atunci cînd demarau evenimentele din 1789?

*

Discursul revoluției este caracterizat, fără îndoială, de activarea exemplară a funcției fatice: într-adevăr, comunicarea nu se realizează decît datorită efortului de a stabili și de a menține contactul cu auditorul. Prin însăși existența lui, limbajul este trăit ca agent de constituire a unei legături sociale sau afective[7], scopul discursului fiind menținerea comunicării, prelungirea dialogului[8]. Vorbirea oratorilor este întotdeauna un act enunțativ ai cărui marcatori de forță ilocuționară

[6] Marc Eli BLANCHARD, *op.cit.*, p.10.
[7] Osvald DUCROT, Tzvetan TODOROV, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1972, p.427.
[8] Roman JAKOBSON, *Essais de linguistique générale I*, Paris, Minuit, 1963.

semnalează verbalizarea elementelor extra-lingvistice participante la acest act. Discursul oratorilor nu trebuie niciodată să fie o simplă etalare de strategii argumentative ca scop în sine: el urmăreşte emergenta autorului său din masă şi, totodată, producerea unor modificări socio-culturale şi politice. Chiar dacă nu el face noua ordine, oratorul pregăteşte o nouă mentalitate despre ceea-ce-se-cade. Substanţa spuselor sale este extrasă exclusiv din evenimentul prezent: de aici pot fi luate elementele care favorizează interpretarea raportului limbă-societate ca relaţie de influentare reciprocă. Acest discurs al oratorului revoluţionar *face* istoria, el validează istoria particulară, ipostază a unei *înfăptuiri* anterioare, care este investită cu un nou conţinut.

*

1789 inaugurează unul din marile momente cînd limba franceză este supusă unui proces de democratizare. Pentru a înţelege intensitatea acestui proces, se poate recurge la o comparaţie, termenul fiind oferit, nu întîmplător, de istoria cea mai recentă a acestui idiom, de estetica puristă şi neopuristă, care, în cazul de faţă, acţionează ca un adevărat revelator. Eliberare? Slăbirea strînsorii? Dispariţia unor prejudecăţi lingvistice? Totul este posibil, toate acestea pot fi adevărate, însă explicarea cauzelor comportă dificultăţi, cu atît mai mult cu cît discursul Revoluţiei pare preocupat de respectarea unei anumite exigenţe... de sorginte clasică: evitarea extremelor, *le juste milieu*. Ignorarea acestei recomandări pune în primejdie prestigiul oratorului, prestigiu adus de un limbaj care „spune" evenimentele, acestea fiind pe măsura discursului căruia îi induc semnificatul. „Democratizarea" trebuie deci înţeleasă ca recuperare a tuturor zonelor lexicale ce pot căpăta valoare de uzaj în acest proces, adică zonele lexicale folosite de Starea a Treia. Verbalizarea Revoluţiei, în discursul politic, este condiţionată de comanda socială", ea trebuie să ţină seama, mai mult decît în alte cazuri, de performanţa receptivă a destinatarului. Un limbaj neobişnuit ar fi suspect, forţa lui perlocuţionară (+ importanţa ideologică) ar fi fost, din această pricină, considerabil restrînsă: motivaţia receptorului este aidoma celei a tribunului-orator, competenţa lor comunicaţională

" Cf. *supra*.

situîndu-se, cel puțin ipotetic, la nivelul cel mai ridicat. Relația semantică se instituie între discursul oratorului și un cadru socio-istoric ce-și caută expresia: publicul/cititorul, colectiv sau individual, are libertatea de a-i da numele dictat de trăirea grupului sau a individului. Acest sens pragmatic devine forță activă: el poate să dicteze, sau chiar dictează *înțăpuiri* ulterioare. Cu ajutorul lui, revoluționarii capătă o adevărată experiență spirituală. Denumirea nu numai că generează referentul, ea *este* acest referent, care nu există decît dacă este numit: A SPUNE și A FACE au aceeași valoare, chiar și în sens saussurian, ele se unesc într-un gest hotărîtor de solidaritate: „Aux armes citoyens..." nu este doar un imn care îndeamnă la luptă împotriva vechii ordini, el este totodată și un discurs unde își află expresia o asociere *de facto*. Aceasta este sensul atribuit de noi discursului politic din timpul Revoluției franceze, discurs în care vedem o forță aptă să transfigureze un spațiu mental și să metamorfozeze spațiul realității evenimențiale. Asocierea frecventă, în formularea noastră, cu *forța* trebuie decriptată ca *eficiență*.

1990

BCUIAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Despre stratificarea (stilistică a) limbii ca tensiune centru-periferie

A. 1. Sursele noastre doctrinare – directe, esențiale – sînt: Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System*, 1974, consultat în versiunea franceză, *Le système du monde du XV-e siècle à nos jours*, Paris, Flammarion, 1975; Fernand Braudel, *Le temps du monde*, Paris, Armand Colin, 1979; Ilie Bădescu, „Teoriile mondialiste și spațiul social", în *Dialog și confruntare de idei în sociologia contemporană. Problematica dezvoltării*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984, pp.146-173. Aceste lucrări subliniază posibilitatea elaborării unor modele „fizice" – reprezentări ale polisistemului numit, pentru comoditatea exprimării, societate. Exemple de extrapolare a acestor modele erau oferite, de pe la sfîrșitul anilor '70, de un grup de cercetători de la universitatea din Tel-Aviv, condus de Itmar Even-Zohar, autorul unei „teorii a polisistemului", a cărei sinteză a fost publicată în *Poetics Today*, 1979/1: 1-2, pp.287-310.

Principiile avansate de aceste lucrări ne-au ajutat să valorificăm lecturi mai vechi, de pildă, unele studii elaborate de semioticienii din școala de la Tartu. Ne referim mai cu seamă la cele ale lui Boris Uspenski, îndeosebi cel intitulat „Les problèmes sémitotiques du style à la lumière de la linguistique", în *Essays in Semiotics/Essais de sémiotique*, ed. by Julia Kristeva, The Hague-Paris, Mouton, 1971, pp.447-466, care, pentru ceea ce ne-am propus aici, ocupă, sub foarte multe aspecte, un loc exemplar.

2. **Obiectul** nostru de investigație este spațiul-timp al culturii franceze, reflectat cu deosebire de fenomenul lingvistic. *Obiectivul* ar putea fi, cel puțin, extinderea ariei de validitate, ilustrarea principiului, nu o dată formulat, potrivit căruia stilul, ca și poeticul, este (sînt) comun(e) unei pluralități de ordine culturale.

3. **Autoritatea** de la care ne reclamăm în primul rînd este Braudel: cele două concepte, de proveniență sociologică, reunite în titlul nostru,

centru și *periferie*, sînt, așadar, preluate în accepția pe care le-o atribuie acest ilustru reprezentant al „istoriei duratelor lungi". Ca ghid pentru lectură și ca legitimare a propriului nostru demers, propunem un citat din lucrarea menționată, de o importanță aparte, deoarece din el se desprinde ideea că teoria polisistemului, elaborată în cadrul lingvisticii, reprezintă mai mult decît o extensie a acestuia, definit ca ansamblu într-un ansamblu, sau ca ansamblu de ansambluri stratificate[1]:

„Oricît de puternică ar fi evidența dominantei economice, oricare ar fi consecințele ei, ar fi o greșeală să ne închipuim că ordinea economiei-lume guvernează, ea singură, celelalte ordini ale societății. Căci există și alte ordini. O economie nu este niciodată izolată. Terenul, spațiul ei sînt cele pe care se instalează și trăiesc și alte entități – cultura, socialul, politicul –, care se amestecă întruna cu ea, ca s-o favorizeze, sau, la fel de bine, s-o contracareze. (...) fiecare ansamblu particular, identificat din motive de inteligibilitate, este, în realitatea trăită, amestecat cu celelalte"[2] (s.n.).

B.1. Ca punct de plecare pentru cele cîteva observații care urmează, susținem compatibilitatea de principiu între stil, – ca una din manifestările lingvistice fundamentale ale subiectivității, – și abordarea semiotică. Și fiindcă este vorba de o ipoteză ce se vrea operațională, am postula, cf. Boris Uspenski, că: a) noțiunea de stil este o noțiune „direct semiotică", stilul fiind prezent și manifest în toate practicile semnificante atîta vreme cît acestea funcționează ca limbaje, oricare ar fi suportul lor substanțial; b) stilul angajează, „contaminează" semnul ca întreg, prin urmare, stilul implică nu numai expresia, ci și conținutul (conținut, cf. G.Frege, „über Sinn und Bedeutung", teoria actelor de limbaj sau, să spunem, gramatica transformațională); c) al treilea postulat, care decurge din – sau le rezumă pe – cele două precedente, stilul, datorită omniprezenței sale, este una din dimensiunile definitorii ale oricărei practici-limbaj: un sistem semiotic astilistic nu poate fi conceput. Este locul să spunem că, de vreme ce sistemul semiotic este

[1] Definiție care amintește, frapant și nu întîmplător, concepția despre semiotică întîlnită la Hjelmslev și Greimas, de exemplu, bazată pe ideea de ierarhie.
[2] Fernand BRAUDEL, *op.cit.*, p.34.

fatalmente stilistic, manifestarea lui implică, tot fatal, modalitatea, stilul și modalitatea constituind subansambluri, în relație de implicare reciprocă, în cadrul ansamblului-practică semiotică în act.

2. Evocîndu-l pe Uspenski, avem în vedere cele două accepții – cele mai – curente ale stilului, pe care semioticianul de la Tartu le adoptă fără a se opri asupra caracterului lor, în primul moment, contradictoriu[1]: *stilul* ca *element comun*, consecință a inerției sale. În acest caz, stilul este *indice de apartenență*, el semnalează – dacă nu decide – subordonarea unui fenomen față de un anumit ansamblu, stilul fiind manifestarea unei structuri imanente aflată la baza unui text (*text* capătă aici sensul său semiotic larg: organizarea unui ansamblu de elemente ținînd seama de anumite reguli de coerență); *stilul* ca *element particular, indice de specificitate*, de individualitate, zonală sau locală, în cadrul ansamblului-sistem. Echivalența individualitate ~ originalitate, susținută de Uspenski, ni se pare totuși – cel puțin – discutabilă, dacă nu – serios – contestabilă. Rămîne însă real faptul că această specificitate devine act în interiorul alteia, cea care presupune, sau impune prima accepție a stilului: cele două manifestări sînt sistemice; *specific* și *comun* se întrepătrund, se conțin unul pe altul, se manifestă unul prin celălalt.

3. Cînd cercetarea trebuie să satisfacă exigențele ce decurg din definirea stilului ca element caracteristic polisistemului, traseul analitic merge de la acesta – un macrosistem – către manifestarea-eveniment, textul-ocurență, în cadrul marelui text al culturii (Kristeva); în acest caz, constatările nu au în vedere decît sistemul imanent[4], care se semnalează prin simptome stilistice[5] a căror înregistrare duce la rezultate asimilabile unei *re-cunoașteri*, un *diagnostic* (cf. gr. *diagnosticos*, „apt să recunoască"). Stilul ar fi deci incompatibil cu judecățile de valoare, scopul cercetării fiind, în esență, stabilirea unei „conformități" (cf. *re-cunoaștere*).

A doua definiție – stilul ca manifestare a particularității – impune, dimpotrivă, traseul de la text către sistem, de la regional la general; rezultatul este o *cunoaștere*, o recoltare de elemente favorabile emiterii unor judecăți de valoare și chiar delimitării originalității.

[1] Art. cit., pp.447-448.
[4] Art.cit., pp.447-448.
[5] *Ibid.*

Aceste două moduri de abordare a stilului – care, de fapt, dezvăluie două obiecte epistemice – pot, după părerea noastră, demonstra, în mod privilegiat, relația – dialectică? – între *socializat* și *privat*, felul în care aceste două *zone* – termen cheie! – ale polisistemului se susțin/resping reciproc datorită unei neîntrerupte comunicări. În această perspectivă, un program de cercetare, care nu ține seama decît de unul sau altul din cele două stiluri, operează o separare ce nu poate fi decît de ordin metodic, deoarece, în realitate, stilul eliminat din obiectul analizei nu este niciodată absent: el nu este decît suspendat, este termenul de comparație, prezent mental, revelatorul în măsură să facă posibile analiza și definirea în termeni clasici de „diferență" și „similaritate". Ca să dăm un exemplu – unul din acelea aparent forțate, dar care funcționează perfect pentru a ilustra o regulă –, stilul aseptic (?) preconizat, mai curînd decît realizat, de pontifii purismului francez din secolul clasic, este reprezentat de un Corneille, de pildă, în *în felul său* și semnalat *cu atare* de *Sentimentele Academiei...*, într-o vreme cînd stratificarea era criteriu de valoare – sens etic – pentru mentalitatea cu poziție centrală în sistemul social.

Fixîndu-se pe un anumit spațiu-timp francez, mica noastră cercetare urmărește, poate chiar în primul rînd, examinarea cadrului înglobant, limba națională, în mod cert un polisistem – rezultat al unei anumite epoci, caracterizată prin capacitatea de a reorganiza materia limbii. Acest polisistem-cadru pune în evidență tipurile stilistice – așa-numitele stiluri funcționale? – care fracționează ansamblul, subliniindu-i eterogenitatea. Relațiile între aceste tipuri, obiect al unui alt demers, țin de un fel de sintaxă, definită extensional, care se sprijină pe observarea valorii – saussuriene, adică lingvistică, de astă dată – : identitatea fiecăruia din stilurile detectate este o valoare opozitivă, în cadrul polisistemului-limbă, însă poziția, în raport cu norma-centru, într-o societate dată, la o epocă dată, ține de o anumită mentalitate – lingvistică sau de alt fel. Limba franceză din secolul al XVII-lea, despre care și cei mai intransigenți puriști aveau să spună că ajunsese curată ca apa limpede, dar, ca și aceasta, nu avea nici un gust, era expresia unei estetici pentru care principiul selecției opera în sensul „frumuseții" și, mai cu seamă, al claritații semantice. Societatea puternic ierarhizată din vremea

domniei Regelui Soare cerea o diversificare lingvistică la scara stratificării ei. Stilul socializat – canonic –, propus și impus ca model, constituia un indicator ideologic de prim ordin: celelalte stiluri coexistente sînt tot atîtea manifestări ale deviației față de model, o deviație măsurabilă. Stabilirea „unității de măsură", în cazul special al societăților stratificate, ar putea fi obiectul unei cercetări asupra mentalităților. La același nivel, al mentalităților, se află desigur explicația constituirii unui cadru cultural ca acela, de pildă, în care Victor Hugo democratiza „vechiul dicționar": democratizare, adică re-centrare, stabilirea unui alt centru, sau revenirea în cel vechi, pregătită de multă vreme de scriitorii de „raftul al doilea".

4. Varietatea stilistică presupune – în principiu – echivalența la nivelul continutului: conceptului de *conținut* îi atribuim, cum menționam și mai înainte, accepția fregeeană de *sens*: *gîndirea, principalul conținut al comunicării*, fără vreo legătură cu denotația și valoarea de adevăr. Semioticienii de la Tartu introduc comparația, fără îndoială operativă, diversificare stilistică ~ poliglotism: stilurile ar fi, deci, subansambluri („microlimbaje") în cadrul unui ansamblu general („macrolimbaj"). Menționăm această comparație mai ales pentru a sublinia că echivalența comportă un coeficient – variabil, se înțelege – de *diferență*, în care trebuie să vedem cel puțin motivația, dacă nu cumva rațiunea de existență a variației stilistice. Reținem *echivalență*, cu nuanțarea făcută de noi, întrucît introduce problematica „alegerii" ca act deliberat, deci a intenționalității, expresie a individului, a subiectivității și, în general, a subiectului.

Nu insistăm asupra acestui principiu care fundamentează transferurile intralingvistice, dar și pe cele interlingvistice și intersemiotice, în cadrul unui polisistem ce se constituie transgresînd frontierele limbilor „naturale"; în schimb, semnalăm, insistînd chiar, productivitatea acestor transferuri ca exerciții de stil. Să luăm, de exemplu, situațiile inventariate de Genette ca fenomene hipertextuale[6]: în aceste cazuri, sensul se definește, evident, ca invariantă, cu rezervele la care obligă, repetăm, ideea de echivalență, de analogie etc.[7] Se produc mutații și la

[6] Gérard GENETTE, *Palimpsestes*, Paris, Seuil, 1982.
[7] Cf. *supra*.

nivelul sensului, „nota", „factura" discursului suferă modificări, premeditate și previzibile, înregistrate ca atare, ca modificări, la polul receptor. Adeseori, fenomenul este semnalat de agenți de marcare ai forței ilocuționare, forța perlocuționară având, la rîndul ei, alți indicatori de eficiență a discursului. Variația stilistică urmărește/reușește adesea tocmai astfel de efecte: în acest sens înțelegem *stilul ca element de conținut* (cf. Frege, repetăm). Ni se pare că această realitate este subliniată, o dată mai mult, de răspunsul dat de teoria actelor de limbaj la întrebarea – care trebuie să aibă, de bună seamă, vîrsta filosofiei limbajului – despre numărul modurilor în care poate fi utilizată limba. John R. Searle identifică cinci[8]: asertiv, directiv, promisiv, expresiv, declarativ –, tot atîtea situații de discurs unde conținutul este invarianta, iar organizarea semnificantului global, fără a pune la socoteală normele de coerență sintactică, ar fi variabila: cinci categorii de acte ilocuționare, cinci tipuri de manifestare a sensului, cinci variante stilistice, straturi în întregul constituit de o limbă. Dispunerea lor într-o arhitectură ierarhică este, spuneam mai înainte, *introdusă* în sistem: realizatorul acestei atribuiri este un agent colectiv, o conjunctură complexă, și ea un polisistem, unde elementul „pur" social stă alături de cel economic, politic, cultural, operînd în anumite spații-timp (cf. Braudel). Să luăm exemplul situației lingvistice în Franța medievală, mai precis, a doua jumătate a secolului al XIII-lea – începutul secolului al XIV-lea: avem de a face cu un conglomerat de dialecte – stiluri, dacă admitem echivalența pluralitate stilistică – poliglotism –, un polisistem ale cărui subansambluri, și ele sisteme, sînt dialectele. Știm că dialectul din regiunea pariziană, Ile-de-France, avea să dobîndească, treptat, statutul de limbă oficială a întregului regat, din motive exterioare limbii: Capețienii își fixează capitala la Paris, acest oraș devine punct de încrucișare a drumurilor comerciale, devine focarul vieții spirituale. Din punct de vedere *cultural*, ceea ce constituise *centrul* (poli)sistemului limba franceză suferă o deplasare spectaculoasă: din *excentrica* Proventă, a cărei limbă fusese expresia faimoasei *fine amour*, către un loc situat aproape de limita nordică a centrului geografic al țării. Desi literatura vremii este ilustrată foarte convingător și de alte dialecte ale

[8] *Les actes de langage*, Paris, Hermann, 1972.

limbii „oïl", dialectele normand, picard, sau cel din Champagne, de exemplu, ar fi putut pretinde cu perfectă legitimitate poziția de model, dialectul *francien* triumfă din rațiuni, în primul rînd, politice: era, într-adevăr, limba celui mai puternic prinț. Istoria, trecută sau contemporană, arată că nu întotdeauna și pretutindeni cauzele formării centrelor culturale sînt aceleași (cf. Braudel); dar oricare ar fi natura acestor cauze, ea este fără îndoială factor de diversificare a identităților culturale. Politicul decide, totuși, în unele cazuri, întrucît el își subordonează, printre altele, și „politica" lingvistică. Efortul, care intră în faza conștientă poate chiar din timpul domniei lui Ludovic al XI-lea, de a face din idiomul vulgar limba națională a regatului francez urmărea mai mult decît atît. Unul dintre scopurile acestei lupte a umaniștilor din veacul Renașterii nu va fi atins decît atunci cînd motivația politică nu se va mai situa în prim plan (dar nu datorită acestui fapt). Franceza va deveni limba diplomației și, în general, a Europei cultivate, într-o perioadă cînd Franța începea să nu mai fie *centrul* politic al Occidentului european: sfîrșitul evaziv al domniei lui Ludovic al XIV-lea și regența, cu adevărat penibilă, a lui Filip de Orléans. Acest exemplu ar putea contrazice afirmația noastră despre rolul factorului politic, însă simultaneitatea celor două ordine de fenomene nu este obligatorie: politicul poate fi doar o precondiție pentru formarea centrului cultural, după cum centrul politic sau economic și centrul cultural pot ocupa spații diferite. Exemplele pot fi lesne găsite.

5. Comunitatea conținutului este, așadar, pentru subansamblurile-variante stilistice, dialecte sau limbi particulare, condiția *sine qua non* a transferului – Lotman vorbește de *traducere* – ca formă particulară de bază a comunicării. Aceste subansambluri sînt variante ale realizării unui nivel mai general, care poate fi într-adevăr, așa cum s-a văzut mai înainte, polisistemul lingvistic, dar și un nivel *altul* decît cel lingvistic, nivelul gîndirii, de exemplu – poate doar nivel mediator – care ne duce la problematica faimosului paralelism logico-lingvistic, reactualizată, printre altele, de psihologia experimentală, în care vechea teorie și-a găsit noi – și mai puțin vulnerabile – argumente.

6. Folosirea unui anumit stil – aspect social, dialect, limbă – se supune unor exigențe – întotdeauna – extralingvistice: ea trimite, în pri-

mul rînd, la subiectul actului semiotic, dar și la contextul situațional, exterior atît subiectului, cît și stilului, sau limbii. Alegerea în sine este, se știe, un act semnificant. Ea pune problema intenționalității, este *marcă*, *indicator* sau *indice*, situat la nivelul enunțării; alegerea poate fi socotită ca figură – în sens hjelmslevian –, la nivelul enunțării, convertibilă în semn: un pre- sau hiposemn, inevitabil stilistic, locutorul fiind, prin urmare, implicat în fixarea apartenenței semnelor pe care le folosește.

Rezultă din cele ce am spus pînă acum că stilul nu poate fi decît o valoare – în sens saussurian – relativă: acest lucru comportă cel puțin două stiluri-sisteme coexistente, două variante funcționale. Realitatea limbilor semnalează, de obicei, un număr ceva mai mare de astfel de variante: problema, în perspectiva tensiunii centru-periferie, este să putem preciza locul – pe orizontală, ca și pe verticală – fiecăruia din aceste subansambluri în raport cu toate celelalte, în cadrul poli-sistemului comun și în cadrul manifestării idiolectae (cf. cele două definiții ale stilului, *supra*). S-ar putea, de pildă, căuta o explicație pentru menținerea – ba chiar înmulțirea – anglicismelor în franceza contemporană, în ciuda unor inițiative protecționiste incluse în programul politicii lingvistice a guvernelor franceze din ultimele decenii. O perspectivă socio-semiotică ar putea oferi elementele de natură să elucideze un număr mare de fenomene culturale, de cauze ale unor mutații care marchează „timpii tari" ai istoriei mentalităților, răsturnările, inversările de poziții – aparent inexplicabile, sau cel puțin surprinzătoare – din is- toria internă a limbilor, așa cum o concepea Saussure, cînd, în foarte multe cazuri, atît de multe încît permit desprinderea unor regularități, fenomenul socotit periferic într-o anumită mentalitate lingvistică devine semn prevestitor al manifestării centrale, iar norma, care pînă atunci de- tinuse această poziție, devine fenomen periferic, pe cale de dispariție: o schimbare a „conditiei" echivalează cu o resituare de ordin stilistic. În limba franceză, de exemplu, în secolele XVI-XVII-XVIII, pronunțarea susținută a diftongului *oi*/we/ devine periferică față de pronunța /wa/, pînă atunci proscrisă din vorbirea aleasă, „le beau langage"; tot în limba franceză, construcția frazei negative cu o singură marcă a negației – prima – a fost vreme îndelungată indice al normei, al poziției centrale în

polisistem, pentru a deveni, în franceza contemporană, dar cu favorizarea doar a celei de a doua mărci, caracteristică a abaterii de la normă. Lista exemplelor este foarte lungă. Acest joc al substituirii între centru și periferie se înscrie într-un proces de „automatizare-dezautomatizare" care, pentru sistemele „autoevolutive", constituie o adevărată lege[9].

C.1. Studierea stilului, ca ansamblu de variante funcționale ale unui sistem conceput ca structură stratificată, ar fi concludentă atît pentru cercetarea pe axa succesivității, cît și pe cea a simultaneității. Stilul este semn în relație de reprezentare-explicare cu sistemul extralingvistic, un macrosistem în cadrul căruia limbajul este un subsistem. În această optică, extralingvisticul poate fi/este motivația – sens psihologic – limbii concepută ca pluralitate stilistică. Relația societate-limbă ar putea fi reexaminată ca relație între extralingvistic și manifestare – inevitabil – stilistică, o cercetare în care exploatarea rezultatelor obținute de studiile asupra subiectului, convergente astăzi într-o adevărată teorie, ar fi nu numai pe deplin pertinentă, dar și în măsură să îmbogățească o stilistică de factură pragmatică.

2. Textele, oricare le-ar fi natura, pot fi „întrebate" pentru a afla mai mult despre societățile trecute sau prezente: în stabilirea fizionomiei unei societăți, a unei epoci, limba, prin pluri-dimensionalitatea ei stilistică, este o sursă de informație cu nimic mai prejos decît celelalte aspecte care intră în alcătuirea polisistemului *societate*. Cercetarea asupra stilului poate deci contribui la cunoașterea a ceea ce Saussure numea istoria externă a unei limbi. Acuzînd caracterul pluridisciplinar al demersului, descrierea unei limbi – cu mijloacele etnologiei, sociologiei și istoriei, de exemplu – ar putea redobîndi dimensiuni ocultate de analizele care și-au interzis imixtiunea în sistemul social înglobant: extrasistemicul – care nu este, bineînțeles, nonsistemic, ci realitate aparținînd unor sisteme *altele*, sisteme înglobante, sau doar coexistente – apare ca explicație-metalimbaj față de sistemul supus investigării.

1987

[9] Cf. I.M. LOTMAN, „La réduction et le déploiement des systèmes sémiotiques. Introduction au problème: le freudisme et la culturologie sémiotique", în Ecole de Tartu, *Travaux sur les systèmes de signes*, Bruxelles, Complexe, 1976, pp.44-51.

Structura semnului și regula jocului

– (Re)descoperiri obligatorii –

„Întoarcerea" la antici, la clasici, a fost adesea nu doar un act de necesar respect, deoarece acest act s-a dovedit, nu o dată, de o utilitate ce-l scoate din sfera pietății pentru a-l introduce în cea a celui mai indiscutabil pragmatism, adică în sfera actualității. Trei exemple în acest sens pot întări spusele noastre.

Spaniolul Franciscus Sanctius (Francisco Sanchez de las Brozas, zis El Brocense, 1523-1600, profesor la foarte celebra universitate din Salamanca, personaj stingheritor pentru Inchiziție și adesea stingherit de aceasta) este una din redescoperirile necesare ale lingvisticii moderne. Pentru ea, acest autor este unul care, printre primii, au conceput studiul gramaticii ca disciplină autonomă, desprinsă de retorică și dialectică, un sistem logic situat la un nivel pe care cazurile particulare, limbile „naturale", îl acceptă ca principiu comun. Gramatica raționalistă, sau generală, nu-și are, așadar, momentul inaugural în secolul al XVII-lea: acesta avea să reunească factorii favorabili ecloziunii unui anumit mod de a gîndi gramatica, un mod pregătit, cu mult înainte, de un Ramus, un Sanctius, sau, chiar și mai devreme, de gramaticile modiste și de cele speculative. Succesul de care aveau să se bucure scrierile logico-gramaticale ale Domnilor de la Port-Royal, unde datoria față de Sanctius este recunoscută în mod explicit, va fi, implicit și indirect, un succes al acestuia, confirmat și consolidat de numeroasele reeditări ce s-au succedat în Veacul Luminilor, de comentariile enciclopediștilor, ale autorilor de gramatici „filosofice", de tentativele de a desprinde principii de funcționare comune mai multor limbi, tentative în care *Minerva* este evocată ca sursă de doctrină. Versiunea franceză[1] în care am citit-o noi este cea dintîi traducere într-o limbă modernă, alta decît spaniola (în care prima traducere este din... 1976), a

[1] Franciscus SANCTIUS, *Minerve ou les causes de la langue latine*. Introduction, traduction et notes par Geneviève Clérico. Publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique. Presses Universitaires de Lille. 1982. 414 p.

originalului latin. Ea înlesneşte mult accesul la un text de o rară valoare epistemologică, pe care-l pune la dispoziţia unui număr sporit de cercetători.

Minerva, seu de causis Linguae Latinae apărea în 1587 – ediţia revăzută şi adăugită a volumului *Minerva exigua* din 1562 –, iar notorietatea de care s-a bucurat pînă la sfîrşitul secolului al XVIII-lea – saptesprezece ediţii numai în acest secol! – n-a fost umbrită decît de eclipsarea, vreme de un veac, a gramaticii raţionale în general. Ca mai toată gramatica novatoare din veacul al XVI-lea, *Minerva* refuză absolutizarea morfologismului, preconizează depăşirea clasificărilor pur flexionale, sau distribuţionale, raţionalizarea studiului gramatical prin preluarea semantico-logică a categoriilor fixate de gramaticile latine, introduce în obiectul epistemic, alături de nivelul teoretic abstract, faimosul *usus*; acest aspect este important nu numai ca atitudine independentă critică faţă de gramatica speculativă, dar şi ca prefigurare a unui program în cadrul căruia avea să se elaboreze, sub multiple avataruri, o adevărată doctrină lingvistică.

Minerva este un discurs despre sistemul implicit oricărei limbi, un discurs aflat în relaţie de explicare faţă de sistem: în acest sens, ea este o metagramatică. Întrucît limba, orice limbă particulară, limbajul în general, sînt modalităţi imperfecte de redare a relaţiei – semantice – cu universul extralingvistic, rolul explicativ al (meta)gramaticii este esenţial pentru înţelegere, pentru atribuirea semnificaţiei. Substituirea, restituirea, presupoziţia sînt strategii în cadrul unei operaţii generalizate de rescriere a unui limbaj ce nu poate fi decît eliptic; aceste strategii urmează reguli precis formulate de discursul metalingvistic.

Cartea, de dimensiuni apreciabile, are patru părţi („Cărţi"). Prima parte este consacrată definirii părţilor de vorbire, studierii accidentelor (gen, număr, persoană, timp etc.), clasificării unor date de ordin morfologic. Grija capitală a autorului pare să fie examinarea temeiului, a „cauzelor" conceptelor gramaticale; această examinare este întreprinsă într-o manieră – şi cu o terminologie – vădit aristotelică: filosofia Stagiritului este autoritate protectoare, cautiune intelectuală, chiar dacă aristotelismul, în textul *Minervei*, este mai curînd difuz. Descrierea sintactică a frazei latine este realizată în părţile a doua (construcţia

nominală) și a treia (construcția verbală). Descrierea relațiilor dintre elementele grupului nominal și ale celui verbal duce la o serie de ipoteze privitoare la structura minimală a enunțului. Partea a patra este, la prima vedere, un fel de depozit de probleme ce își așteaptă tratarea potrivită: elipsa, omonimia, „analogia semnificațiilor", de fapt, polisemia sau semantizarea prin figuralizare, „tot ce cere o gîndire mai subtilă, care dezvăluie mai bine cauzele limbii latine"[2]: avem de a face, printr-o schimbare de perspectivă, cu o retorică incompletă.

Din această articulare a lucrării, se desprinde o idee fundamentală: existența unui dublu nivel, cel al construcției „obișnuite", denotative, referențiale, practice și cel al construcției figurate. Ideea avea să fie prelută și dezvoltată, după aproape optzeci de ani, de către filosofii de la Port-Royal în teoria lor despre funcționarea semantică a limbajului, de Dumarsais, aproape un veac și jumătate mai tîrziu, care își elaborează teoria despre tropi tocmai pe această dublă ipostază a cuvîntului, semiotică (virtualitate) *versus* semantică (actualizare), literal vs figural, sau de către Nicolas Bauzée, a cărui concepție este o *forma mentis* foarte asemănătoare cu cea a lui Sanctius, fie ca explicitare a ipotezelor profesorului salamantin, fie ca justificare teoretică a procedeelor lui.

Părțile vorbirii sînt examinate dintr-un triplu punct de vedere: morfologic, funcțional, logico-semantic. Tripartiția – de sorginte vădit ramusiană – gramatică (*docère*), dialectică (*probàre*), retorică (*movère*) este punctul de plecare al lui Sanctius. Între lucrările sale – *Minerva, De Arte dicendi* și *Organum Dialecticum et Rhetoricum* – există o relație de evidentă complementaritate: rigorismul nu este asadar decît o facilitare de ordin didactic, deoarece practica infirmă posibilitatea separării transante. Principiul autonomiei, postulat explicit în *Minerva*, nu va fi respectat cu fidelitate: dimpotrivă, structura părții a patra ilustrează o fatală infidelitate, căreia, în epistema noastră, îi spunem inter- sau transdisciplinaritate, transversalitate, cuvinte menite să semnaleze nevoia de transgresare, sau imposibilitatea de a rămîne în cadrul disciplinelor.

[2] *Idem*, p.274.

Autorul *Minervei* a beneficiat de o experiență ale cărei origini pot fi găsite în doctrina aristotelică despre categorii, Quintilian, Varron, Priscianus, tradiția iudeo-arabă, modiștii. Despautère, Augustus, Saturnius, Scaligero, Ramus transpar la tot pasul, dar influența trebuie înțeleasă aici ca recunoaștere și perpetuare a unui sistem comun de analiză și gîndire.

Concepția gramaticală a lui Sanctius a fost, timp de două secole, unul din acele repere față de care s-au stabilit dimensiunile originalității, sau simpla filiație. Filosofia limbajului și statutul disciplinelor lingvistice din această perioadă se definesc, în liniile lor de forță, prin pozițiile sanctiene. Eclipsa din secolul al XIX-lea este urmarea deplasării centrului de interes, pentru cercetarea lingvistică, înspre diacronie, particularism, sau comparatism, însă, în măsura în care monismul limbaj-gîndire nu poate fi abolit, natura activității lingvistice i-a preocupat întotdeauna pe cercetători.

Sanctius revine în actualitate odată cu revirimentul abordării filosofice a problematicii limbajului. Încercarea de a-l prezenta drept precursorul gramaticii generative și transformaționale este, de bună seamă, un exces, dar există destule alte rațiuni pentru a situa *Minerva* în actualitate.

1985

*

În 1747, cînd apăreau *Les Vrais Principes de la Langue Françoise, ou la Parole réduite en Méthode conformément aux Lois de l'Usage* (două volume)[3], autorul, Abatele Gabriel Girard (1677?–1748) era cunoscut – dar nu unanim apreciat – pentru *La Justesse de la Langue françoise, ou les différentes significations des mots qui passent pour synonymes* (1718), lucrare ce iniția un nou tip de studii lingvistice. „Justețea", cuvînt-cheie în filosofia limbajului, vehiculat de cratylism și de avatarurile acestuia[4], este, pentru Gabriel Girard, „perfecta cunoaștere a forței cuvintelor". Sinonimele nu sînt niciodată perfect co-

[3] Abbé Gabriel GIRARD, *Les Vrais Principes de la Langue Françoise*. Edition de Paris, 1747, précédée d'une *Introduction* par Pierre Swiggers, Genève, Droz, 1982, 73+432+471.

[4] Gérard GENETTE, *Mimologiques*, Paris, Seuil, 1976.

mutabile între ele deoarece – și aici este locul să ne amintim principiul distributional și sociolingvistic –, în afara „ideii principale", ele nu au nimic în comun: fiecare este, de fapt, suportul unei anumite idei accesorii", aceasta fiind însăși rațiunea lor de existență: sinonimele perfecte nu sînt nici necesare, nici frumoase, nici posibile.

Despre această carte, Voltaire scrisese că „va trăi cît limba pe care chiar o va ajuta să trăiască"[*], iar lungul șir de beneficiari din secolul al XVIII-lea francez numără nume ilustre ca Duclos, Jaucourt, D'Alembert, Condillac, Rivarol, Mauvillon, Féraud, Domergue. La celălalt capăt al Europei, Fonvizin scria *Încercare despre sinonimia rusă* (1783), urmînd modelul abatelui Girard.

Primirea la Academie (1747) coincide cu începerea redactării *Adevăratelor principii*. Spre deosebire de prima lucrare, aceasta este foarte prost primită de contemporani. Dumarsais îl acuză pe autor de pedantism și chiar de incompetență, demonstrînd nu numai insuficiența domeniului de validare a teoriilor lui Girard, dar chiar incompatibilitatea dintre descrierea unui obiect particular, limba franceză, și formularea unor principii. Contaminat de această receptare nefavorabilă, Voltaire însuși, care-l elogiase cîndva, socotește că în lucrarea de acum ideile sunt confuze, iar stilul „corupt". Nimeni, în contemporaneitatea imediată, nu pare să-și fi dat seama că Girard, într-o terminologie, ce-i drept, surprinzătoare, rebarbativă chiar, propunea un nou sistem de gîndire a limbajului. Abia la sfîrșitul secolului, în 1793, acest aspect esențial a fost relevat de Dieudonné Thiébault, el însuși autor al unei gramatici filosofice. Observațiile lui vizează, mai întîi, caracterul vag și general al criticilor lui Dumarsais și ale succesorilor acestuia, reticenți sau agresivi față de un autor ce nu călca pe drumurile bătătorite: în realitate, scrie Thiébault, reprosurile aveau în vedere „gustul" și „stilul" autorului, căci conținutul era inatacabil. Cuvintele tehnice create de Girard sînt expresia unei necesități, perfecționarea unei discipline/științe fiind de neconceput în afara unui limbaj special, știința însăși putînd fi definită ca discurs specializat.

[*] Cf. *Logique* de la Port-Royal.
[*] *Le siècle de Louis XIV*.

Deși bine argumentate, opiniile lui Thiébault rămîn fără ecou. Secolul al XIX-lea va reproduce criticile lui Dumarsais, așa cum a făcut-o și prima jumătate a secolului nostru. Optica se modifică abia după 1960, cînd Girard începe să fie prețuit ca precursor, pentru efortul de a scrie o gramatică depășind descriptivismul plat, o gramatică științifică (Stefanini), prin teoria sa despre verb (Foucault, Donzé), prin fundamentele științifice ale gramaticii sale (Jean-Claude Chevalier), pertinența distincțiilor morfologice, prin tipologia limbilor (Joly), teoria sinonimiei (Hans-Martin Gauger a publicat, în 1973, un volum special consacrat acestui aspect al operei lui Girard), teoria uzajului (Monreal-Wickert) etc. Cauzele acestei schimbări spectaculoase în modul de receptare se află, desigur, în coordonatele paradigmei științifice actuale. Care este, deci, oportunitatea prin care se explică acest interes crescînd, manifestat de cercetarea din zilele noastre?

Înainte de a încerca să răspundem, trebuie să spunem că lucrarea (amintim că sînt două volume) comportă șaisprezece „discursuri", a căror autonomie este doar aparentă, deoarece, în realitate, ele formează „un Tot foarte metodic"[7]. Preocuparea esențială a autorului este „dezvăluirea" sistemului, care nu este pus în discuție sub aspectul realității, căci el a existat întotdeauna în limbă (*in re*): acest sistem este propus ca „obiect de speculație filosofică"[8]. Autorul „se încumetă" să-și asigure cititorii că „materia a fost scormonită în adîncime așa cum se cuvine pentru a stabili reguli generale, principii constante și simple, aplicabile tuturor circumstanțelor uzajului; căci aceasta este datoria Gramaticii (...) sînt puse acolo unde își au locul pentru a confirma principiile stabilite, sau ratiunile uzajului"[9]. Putem considera că acest citat conține programul *Adevăratelor principii*. În această perspectivă, gramatica nu este o simplă înregistrare a uzajului lingvistic, ci o teorie a fundamentelor raționale ale unei limbi, ea trebuie să reflecte mecanismele gîndirii.

Înainte de a realiza acest program, Girard definește cîteva din noțiunile sale operaționale: vorbire, discurs, limbă, gîndire, stil, sunet,

[7] *Les vrais Principes...*, I, iii.
[8] *Idem*, I, iv-v.
[9] *Préface*.

etapă indispensabilă în orice demers științific. Să menționăm însă că unul din motivele de nemulțumire a contemporanilor a fost tocmai folosirea insolită a acestui arsenal conceptual.

Una din tezele de bază, care precizează statutul limbii, este tranzitivitatea structurii lumii la cea a gîndirii, și, prin medierea acesteia, la limbaj. Potrivit acestei teze, fragmentării lumii – extralingvistice –, i-ar corespunde fragmentarea gîndirii în idei, cărora, pe planul limbii, le-ar corespunde cuvintele ca unități discrete[10]. Teza nu este nouă, dimpotrivă, chiar din antichitate. Aristotel, de exemplu, în *De interpretatione*, sau în *De anima*, descrisese, în termeni aproape similari, modul de funcționare a semnului lingvistic. În această concepție, gîndirea este anterioară vorbirii, între cei doi termeni existînd o relație de iconicitate (Swiggers), care conferă acceptabilitate teoriilor despre „forța" cuvintelor, sau despre unele tipuri de motivare. Pentru a preîntîmpina obiecțiile, Girard aduce, firește, în discuție problema omonimelor, a sinonimelor, precum și pe aceea a diversității limbilor, adică tocmai (contra) argumentele care fundamentează ipoteza arbitrarității: explicațiile abatelui, menite să salveze principiul izomorfismului structural între lume-gîndire-limbă, sînt, inevitabil, forțate, naive, ele se devitalizează progresiv, nu conving. Concepția despre identitatea dintre categoriile limbii și cele ale gîndirii, deși cu o tradiție de milenii, este – așa cum aveau s-o arate mai ales Hjelmslev, Bloomfield, Derrida etc. –, se știe, foarte vulnerabilă. Vulnerabilitatea este sporită de însuși Girard, care, refuzînd modelul latin, sau latinizant, apără particularismul, mai precis, Uzajul, ca singură realitate pe care se poate sprijini sistemul gramatical. Uzajul, pentru Girard, are ca modele Curtea și Orașul (= Capitala țării, Parisul), o bază socială ceva mai largă decît cea admisă, un secol mai devreme, de Vaugelas și Bouhours. Sistematizarea Uzajului – în măsura în care acesta poate fi supus unei astfel de operații – se face, potrivit unei vechi tradiții cu rădăcinile în gramatica greacă, prin regularizări analogice, uneori abuzive, dar, susține Girard – neverificabil! – conforme geniului limbii[11]. Sistem și limbaj, particularism și principii apar, aici, ca noțiuni exclusive, ceea ce face discutabilă însăși posibilitatea gramaticii generale, după cum, în aceeași perspectivă, cri-

[10] *Premier discours.*
[11] *Huitième discours.*

ticile lui Dumarsais capătă temei, mai ales că, definind părțile de vorbire, Girard este constrîns să recunoască excepțiile la universalitate. Totuși, tocmai la acest capitol, abatele Girard și-a dovedit în și mai mare măsură originalitatea: el a fost cel dintîi care, abătîndu-se de la tradiția aristotelică, reactualizată de Port-Royal, a făcut distincția dintre adjectiv și substantiv, chiar menținîndu-le în clasa comună a numelui. Tot el a fost primul care, părăsind încă o dată tradiția, a studiat esența articolului ca mijloc de determinare. În plus, identificarea părților de vorbire cu operațiile gîndirii nu mai este propusă ca o relație de determinare, Girard intuind specificitatea logicii limbajului. Să adăugăm, la bilanțul pozitiv, pertinența analizei morfo-sintactice, care oferă într-adevăr un aparat morfologic și un model de descriere a funcționării sintactice realmente coerent.

Putem afirma, așadar, că, în general, bazele teoretice ale *Adevăratelor principii* sînt solide, chiar dacă nu sînt integral acceptabile, construcția lor este sistematică, deși proiectul inițial este abandonat: soluția, unică, este un model de descriere adaptat/propriu fiecărei limbi particulare. Ca de atîtea ori, între teorie și aplicații se creează o distanță care îndreptățește desigur criticile, însă gramatica abatelui Girard reprezintă *o dată*, ce nu poate fi ignorată, în istoria disciplinei.

1985

*

Observațiile ce urmează ne-au fost sugerate de lectura cărții Părintelui Lamy, *L'Art de Parler*, publicată în 1675[12]. Relația dintre retorică și semiologie este consemnată – cu unele firești excepții la nivelul terminologiei – explicit, fapt deloc surprinzător, dacă admitem existența dimensiunii semiotice în tot ceea ce poate primi numele de limbaj, deci de sistem de semne, oricare ar fi substanța suportului material, a semnificantului sensibil: în fond, limba nu se oferă ca obiect științific decît ca formă.

[12] Am consultat ediția a treia, care apărea la Paris, la editorul Andrée Pralard, în 1678: *L'Art de Parler. Avec un Discours où l'on donne une idée de l'Art de Persuader.* Citām după această ediție, în traducerea noastră. „Prefața" nu este numerotată. Fiecare citat va fi însoțit de sigla AP.

1.1. **Universalitate prin raţiune**. *„(...) imaginea minţii noastre este vorbirea"* (AP, „Préface"). Concepţia despre limbă ca imagine a gîndirii nu este nouă: de pildă, ea este prezentă în toată opera lui Aristotel. Gîndirea este caracteristică omului..., aşa cum întinderea este caracteristică definitorie a materiei. Descartes subliniase şi argumentase adevărul acestei concepţii, făcînd chiar din ea marca veacului în care avea să scrie Părintele Lamy[13]. Ca imagine a gîndirii noastre, discursul este calea cea mai bună care duce la cunoaşterea *„a ceea ce sîntem"* (AP, „Préface"). Gîndirea este deci conţinutul comunicării. Acest conţinut este situat la un nivel care explică aspiraţiile „universaliste" ale celor care – chiar de pe vremea lui Roger Bacon – încercau să procedeze la analiza limbajului fără să ţină seama de specificitatea limbilor particulare: *„Deşi această Artă de a Vorbi pe care o oferim noi este scrisă în franceză, ea nu este o lucrare potrivită doar cu Limba Franceză. Se caută în ea temelia tuturor Limbilor, iar Regulile ce sînt propuse aici nu sînt caracteristice doar unei singure Limbi"* (AP, „Préface"). Intuiţia, flerul, *„un nu ştiu ce"* (AP, „Préface"), ceea ce nu poate fi numit, sînt eliminate din demersul ce trebuie să ducă la cunoaşterea *„raţiunilor tuturor regulilor prescrise de Arta de a Vorbi"* (AP, „Préface").

1.2. *„Vorbirea este un tablou al gîndurilor noastre. Înainte de a vorbi, trebuie făurit în minte planul/desenul acestui tablou"* (AP, L I, cap. ii, p.4). Un proces mental precede verbalizarea, credinţă foarte persistentă înaintea teoriilor moderne care susţin, după cum ştiut este, că avem de a face cu două aspecte simultane ale aceluiaşi proces. Succesiunea celor două activităţi, mentală şi lingvistică, reproduce operaţiunile ce au loc în pictură, sugerînd relaţia dintre reprezentat şi re-

[13] „În secolul al XVII-lea şi în al XVIII-lea, /ordinea clasică a limbajului/ era desfăşurarea imediată şi spontană a reprezentărilor; în el, mai întîi, îşi căpătau ele primele lor semne, în el, îşi precizau şi adunau trăsăturile lor comune, instaurau raporturi de identitate, sau de atribuire; limbajul era o cunoaştere, iar cunoaşterea era cu adevărat un discurs. Faţă de orice cunoaştere, el se afla, deci, într-o situaţie fundamentală: lucrurile ce aparţin lumii nu puteau fi cunoscute decît trecînd prin el. Nu fiindcă limbajul făcea parte din lume printr-o împletire ontologică (ca în vremea Renaşterii), ci fiindcă el era prima încercare de ordine în reprezentările lumii: fiindcă era modul iniţial, inevitabil, de a reprezenta reprezentările. În el se forma orice generalitate. Cunoaşterea clasică era profund nominalistă". (Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, pp.308-309). Trad. n.

prezentant, sau chiar dintre enunțare și enunț: *„Așa cum pictorii nu-și așternt vopselele decît după ce și-au format în minte imaginea a ceea ce vor să reprezinte pe pînză, este nevoie ca, înainte de a vorbi, să ne facem în noi înșine o imagine corectă despre lucrurile la care ne gîndim, pe care vrem să le zugrăvim cu vorbele noastre (...) Discursul nostru nu este decît o copie a originalului aflat în capul nostru: nu există copie bună a unui original prost. Trebuie așadar să avem grijă mai întîi de acest original. Înainte de a pune mîna pe pensulă..."* (AP, L I, cap. ii, pp.4-5). Aceeași credință în faimosul paralelism, garantarea expresiei de către gîndire, credință care avea să alimenteze și celebrele versuri ale lui Boileau din *Arta Poetică*, unde este redat modul de a socoti relația limbă–gîndire caracteristc filosofiei limbajului pînă nu prea demult:

Avant donc que d'écrire, apprenez à penser.
Selon que notre idée est plus ou moins obscure,
L'expression la suit, ou moins nette, ou plus pure.
Ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement,
Et les mots pour le dire arrivent aisément.

2. **Pluralitate și emergență**. *„O pot face cu ochii, & cu degetele, așa cum fac mulți, dar nu numai că acest mod de a exprima ce gîndim este plin de neajunsuri, dar este și incomod; căci nu se poate, fără să ne obosim, să aducem la cunoștință altcuiva, folosindu-ne doar de ochi și de degete, toate cele ce ne trec prin minte"* (AP, L I, cap. i, p.1). Societatea omenească este de neconceput în afara sistemelor de comunicare a ideilor și a sentimentelor. Sistemele de comunicare sînt sisteme semnificante, ele comportă prezența semnelor care se adresează simțurilor noastre, așadar, suporturi materiale, de natură diferită, după cum diferite ne sînt și simțurile. Pluralitatea codurilor, a limbajelor, este evidentă, și odată cu ea se insinuează și ideea de ierarhie. Efortul de a explica superioritatea limbajului verbal asupra celorlalte sisteme semiotice își află, în *L'Art de Parler* a Părintelui Lamy, un moment important din lunga lui istorie. Argumentele aduse de autor sînt gradul înalt de socializare a acestui cod și ușurința dovedită de utilizatori de a dobîndi competența lingvistică, așadar, accesibilitatea limbajului

verbal: *„Folosim limba fără greutate & putem schimba sunetul glasului nostru în multe feluri uşoare & plăcute; de aceea natura i-a făcut pe oameni să se slujească de Organele Vocii pentru a da semne sensibile despre ceea ce gîndesc ei & despre ceea ce vor.*" (AP, L I, cap. i, pp.1-2).

3.1. **Impunere**. *„(...) limbajul este supus voinţei oamenilor şi (...) obişnuinţa, sau consimţămîntul comun al oamenilor exercită un imperiu absolut asupra cuvintelor.*" (AP.„Préface"). Relaţia dintre semnificant şi semnificat este arbitrară, ea este ceea ce este fiindcă aşa au hotărît oamenii. Numai uzajul legitimează asociaţia dintre un anumit aspect sonor şi un anumit concept. Avînd în vedere frecvenţa cu care sînt pronunţate, cuvintele, complexe sonore, *„& care prin ele însele nu semnifică nimic (...)*" (AP, L I, cap. iii, p.9), capătă capacitatea *„de a trezi ideile despre lucrurile cărora le-au fost aplicate (de oameni)*" (*ibid.*). Comparaţia propusă de Lamy cu persoana îmbrăcată mereu cu aceeaşi haină spune ceva despre raportul necesar care se stabileşte între aspectul sensibil şi cel inteligibil al semnului.

3.2. Teoria instituirii tropilor se construieşte pe ipoteza – sau chiar este consecinţa – atribuirii arbitrare: un semnificant nu poate fi exclusivitatea unui singur semnificat, el poate fi suportul mai multor semnificaţii, atît în funcţionarea practică, denotativă a limbajului, cît şi în cea tropologică. Nici o limbă, spune Părintele Lamy, nu este atît de bogată încît să aibă un cuvînt pentru fiecare idee sau pentru fiecare din emoţiile noastre. Însă cum toate ideile noastre trebuie să fie exprimate, *„trebuie să recurgem la un artificiu*" (AP, „Préface"), care constă în împrumutarea *„unor termeni ce desemnează lucruri asemănătoare, sau care au vreo legătură cu cele pe care vrem să le numim.*" (AP, „Préface"). Tropii sînt definiţi ca *expresii împrumutate*, împrumuturile fiind încurajate de o anumită similaritate, care operează ca motivaţie. Asemănarea – motivantă – trezeşte întrebarea: cine se aseamănă cu cine? Nu este vorba de acea asemănare – pe care o îndelungată tradiţie cratyliană ar fi putut-o acredita – între fenomenul lingvistic şi o RES desemnată de el, ci de asemănarea între două LUCRURI, dintre care unul este desemnat, prin impunere convenţională, în vreme ce celălalt nu este, dar a cărui asemănare, numai ea, cu primul lucru autorizează

folosirea aceluiași semnificant: *„tropii nu semnifică/desemnează lucrurile cărora le sînt aplicați decît datorită legăturii pe care aceste lucruri o au cu cele cărora (tropii) le sînt nume proprii"*. (AP, L II, cap. i, pp.62-63). Însă, întrucît în limbă nu există decît diferență, un același semnificant este uneori opac, alteori transparent, potrivit funcției limbajului: hotărîtor este contextul. Utilizările tropologice sînt așadar în poziție ulterioară față de cele practice, iar instituirea numelor, în aceste două cazuri, se deosebește cum se deosebește arbitrarul de motivat. În această perspectivă, semiotică, tropii s-ar putea defini ca motivație cu ajutorul arbitrariului.

„Împrumutul" comportă ușoare schimbări, explicabile prin nevoia de a percepe ce deosebește lucrurile între ele, „adevărul" lor. Tehnicile după care se produc aceste schimbări sînt în mare măsură cele ale creației lexicale în general: *„Un același cuvînt se poate diversifica în mai multe feluri: prin transpunere, prin îndepărtarea uneia din literele care-l alcătuiesc, sau prin adăugarea unei noi vocale, sau a unei consoane; prin schimbarea terminației (...)"* (AP, L I, cap. iii, pp.8-9). O relație prost înțeleasă, lipsa legăturii între ideea numelui folosit denotativ și cea a tropului duce la obscuritatea sensului acestuia din urmă. Ca să deosebească legătura cea *bună* de cea *rea*, Lamy recurge din nou la dicotomia natural/artificial: naturală este legătura determinată de compatibilitatea logică, aceasta fiind și cea a faptelor; legătura artificială, cel puțin în aparență, ignoră adesea această exigență. Spunînd despre un om că are *brațe de fier* se stabilește un raport natural între rezistența unui material și ideea de forță, în timp ce, dacă despre un ins neînduplecabil se spune că este *arab*[14], apropierea se face numai fiindcă, după cît se pare, aceasta este caracteristica poporului arab. Exemplul este discutabil, deoarece, pe de o parte, dacă *toți* arabii au această reputație, o logică evidentă autorizează desemnarea figurală a unei persoane cu care este greu să te înțelegi și, pe de altă parte, așa cum se afirmă pretutindeni în *Arta de a vorbi*, uzajul hotărăște în ambele cazuri. Din exemplele propuse de Lamy, trebuie să reținem avantajele comparației cu obiecte sensibile pentru clarificarea ideilor. Rolul imaginației este considerabil. Lamy, ca și Descartes și Cordemoy,

[14] În românește, am spune mai curînd *turc*.

încearcă o explicație fiziologică a imaginației: aceasta, împreună cu gustul epocii și cu clima, determină alegerea cuvintelor și manifestările stilistice[15].

3.3. *„Există nume care au două idei; cea care trebuie să se numească idee principală reprezintă lucrul ce este semnificat-desemnat, cealaltă, pe care o putem numi accesorie, reprezintă lucrul învesmîntat cu diferite circumstanțe (...). Aceste anumite idei (...) se prind singure de lucruri (...) ele reprezintă lucrurile & felul în care aceste lucruri sînt concepute (...)"* (AP, L I, cap. viii, pp.23-25). Sînt semnificații ratificate de uzaj, care comportă deci un grad de socializare la fel de mare ca și prima semnificație, cea „principală".

Să lămurim o chestiune de terminologie: *reprezintă* trebuie acceptat cu prudență. Mai recomandabil ar fi „este semn pentru", deoarece cei doi termeni ai relației gîndire-limbaj nu sînt identici, așa cum nu există identitate între adevărul limbajului și natura lucrurilor. În *Grammaire raisonnée* (1660) și *Logique* (1662), faimoasele lucrări elaborate la Port-Royal, al căror spirit – dacă nu întotdeauna și litera – străbate la tot pasul în *L'Art de Parler*, și care pe drept cuvînt sînt socotite prima manifestare majoră a ecourilor raționalismului cartezian, deși nu aici își au pe de-a-ntregul originile, relația de reprezentare între cuvînt și operațiunile gîndirii (a concepe, a judeca, a raționa) se dovedește a fi un criteriu incompatibil cînd se procedează, de pildă, la clasificarea părților de vorbire. În lucrările de la Port-Royal, relația cuvînt-gîndire este examinată, ca și în *L'Art de penser* a lui Lamy, din perspectiva teoriei judecății, propoziția fiind realitatea lingvistică analizată. Aspectul conceptual al cuvîntului este/(reprezintă?) manifestarea rațiunii. Între sunete și gîndire nu există nici o asemănare, așa cum între sunet și sens nu există cu adevărat un raport „natural". Asociațiile de sunete (combinații în număr infinit, cu ajutorul unor inventare limitate)[16], deși sînt arbitrare, dezvăluie adevărul gîndirii și nu urmăresc decît aceasta.[17]

[15] Cf. DESCARTES, *Discours de la méthode*, 1637; G. de Cordemoy, *Discours physique de la parole*, 1666.

[16] Cf. DESCARTES, *Discours de la méthode*, 1637; G. de Cordemoy, *Discours physique de la parole*, 1666.

[17] „Dispunerea/Structura binară a semnului (...) presupune că semnul este o reprezentare împărțită în două și recompusă/refăcută la loc. O idee poate fi semnul alteia nu numai fiindcă între ele se poate stabili o legătură de reprezentare, ci și fiindcă această reprezentare se poate reprezenta și în interiorul ideii care reprezintă." (Michel

Formarea ideilor accesorii subliniază, o dată mai mult, incapacitatea limbajului de a reda, fără mari pierderi, acea RES la care referă: de la Platon încoace, care atribuia limbii un rol mai curînd subaltern în cunoaștere, pînă la filosofii scolastici sau moderni, această insuficiență a fost întotdeauna semnalată.

În discurs, semnificația „principală" este neapărat însoțită de o atitudine, de o manifestare ideologică, de idei accesorii care apar într-o situație semiotică dată. Nu întotdeauna, aceste idei accesorii sînt atribuite cuvintelor de către uzajul general, comun; dimpotrivă, există unele care nu sînt semnalate decît în uzajul particular, în circumstanțe foarte strict delimitate, fără a fi totuși vorba de exclusivități individuale. Vehiculul lor poate fi într-adevăr verbal – *„aceste idei secunde* (...) *se alătură cuvintelor*" –, dar și paraverbal, sau chiar nonverbal, ceea ce reconfirmă implicit realitatea, semnalată de Lamy, pluralității sistemelor de semne. Aceste fenomene para- și nonverbale pot fi instituționalizate, ele semnifică sau simbolizează respectînd o convenție acceptată într-un anumit spațiu cultural. Ele constituie adevărate coduri de „semne naturale" unde se află locul unei relații de simbolizare; ele nu sînt suplimentare,

---

Foucauld, *op.cit.*, p.79). „(...) teoria binară a semnului, cea pe care se întemeiază, din secolul al XVII-lea încoace, toată știința generală a semnului, este legată, potrivit unei relații fundamentale, de o teorie generală a reprezentării. Dacă semnul este pur și simplu legătura dintre un semnificant și un semnificat (legătura arbitrară sau nu, voluntară sau impusă, individuală sau colectivă), oricum, legătura nu poate fi stabilită decît în elementul general al reprezentării: semnificantul și semnificatul nu sînt legate decît în măsura în care și unul și altul sînt (sau au fost, sau pot fi) reprezentați, și în care unul îl reprezintă actualmente pe celălalt." (*Id.*, p.81). „(...) cuvintele au primit sarcina și puterea de 'a reprezenta gîndirea'. Însă aici, reprezintă nu înseamnă a traduce, a da o versiune vizibilă, a face un al doilea material care să poată, pe versantul extern al corpului, să reproducă aidoma gîndirea. A reprezenta trebuie înțeles în sens strict: limbajul reprezintă gîndirea, așa cum gîndirea se reprezintă pe sine. Pentru constituirea limbajului, sau pentru însufletirea lui din interior, nu există un act esențial și inițial de semnificație, ci numai, în miezul reprezentării, acea putere pe care o are aceasta de a se reprezenta pe sine, adică de a se analiza, juxtapunîndu-se, parte după parte, sub privirea gîndirii, și de a se delega pe sine într-un substitut ce o prelungește. În perioada clasică, nimic nu este dat care să nu fie dat reprezentării; dar, tocmai de aceea, nu apare nici un semn, nu este enunțată nici o vorbă, nici un cuvînt sau nici o propoziție nu vizează vreodată vreun conținut, decît cel mult prin jocul unei reprezentări, care se situează la distanță de sine, se împarte și se risfrînge într-o altă reprezentare care-i este echivalentă (...). Și limbajul se află aici, în această depărtare/ deviere pe care reprezentarea o stabilește față de ea însăși. Cuvintele nu alcătuiesc așadar pojghița subțire care dublează gîndirea înspre fațadă; ele o amîntesc, o în- dică..." (*Id.*, p.92). Trad.n.

nu sînt dispensabile, ci complementare, deoarece, alături de semnul arbitrar, ele participă la exprimarea semnificației complete.

Ca fenomene verbale, ideile accesorii nu mai sînt atributul unei utilizări individuale, dimpotrivă, ele sînt socializate și însoțesc în mod invariabil anumite cuvinte, după cum hotărăște uzajul. Ideile accesorii, constituite în coduri, produc o manifestare simultană, o suprapunere de coduri, care dau naștere diferenței, condiție de instituire a stilului. Diferența se stabilește între codurile implicite și codurile explicite, între codurile *a priori* și codurile *a posteriori*.[18]

Ideile accesorii favorizează manifestarea semnificației conotative, menită să sublinieze o dată mai mult natura arbitrară a legăturii dintre Sa și Sé (AP, L I, cap.XI). Același caracter arbitrar al relației dintre cei doi termeni ai semnului este recunoscut cînd se admite fenomenul de mutabilitate în limbă, oricare ar fi cauza lui: temperamentul oamenilor, schimbările socio-politice etc. (*ibid.*).

3.4. *„(...) uzajul schimbă limbile, (...) el face ceea ce sînt ele & (...) exercită asupra lor o putere suverană"* (AP, L I, cap. XI, p.42). Capitolul al doisprezecelea din cartea întîi a *Artei de a Vorbi* este intitulat „Uzajul este stăpînul limbilor". În acest capitol, Lamy se pronunță explicit asupra problemei instituirii semnelor. Titlul capitolului anunță cu hotărîre poziția autorului. Epicur are, fără îndoială, dreptate atunci cînd susține caracterul „natural" al cuvintelor. În contact cu imaginea lucrurilor, oamenii dau drumul la aerul din plămînii lor într-un fel anume și astfel formează numele acelor lucruri. Este cazul exclamațiilor, al suspinelor, ca semne ale sentimentelor, însă numărul lor este infim printre fenomenele lingvistice: *„(...) există mari diferențe între acest limbaj, care nu este liber, & cel pe care-l folosim ca să ne exprimăm ideile"* (*Ibid.*)[19] *Natural* și *liber* sînt termenii care trimit la ipoteza mimetică și, respectiv, convențională, a instituirii semnelor.

[18] Cf. Gilles-Gaston GRANGER, *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Armand Colin, 1968, p.191. Tendința fundamentală a limbajului poetic este să impună exclusivitatea codului *a posteriori*, codul format de ideile accesorii, a cărui structurare este sugerată chiar de mesaj. Ipoteza exclusivității este totuși aproape inadmisibilă, deoarece nu există mesaj fără cod *a priori*, deși s-a spus adesea că poemul, de exemplu, își gene- reaza propriul său cod. „Pretenția" aceasta este însă utila pentru a sublinia opoziția între *principal* și *accesoriu* (= complementar) în semnificația lingvistică.

[19] În altă parte (AP, L III, cap.XX), aceeași ipoteză este prezentată în numele lui Platon, dar Lamy o respinge cu fermitate.

Lamy afirmă fără echivoc: „*cuvintele nu sînt naturale*" (*ibid.*): diversitatea limbilor o dovedește. „*Ce legătură există între cea mai mare parte a lucrurilor & numele lor?* (...) *Singura legătură ce poate exista între cuvinte și lucruri este prin sunetul lor*" (*ibid.*). Însă desemnarea prin mimetism sonor nu se poate face decît într-un număr foarte redus de cazuri: celelalte rezultă din libertatea pe care o au oamenii de a hotărî ceea ce vor ei să semnifice acele cuvinte (*ibid.*). Creația lexicală este un proces neîntrerupt, tocmai datorită caracterului său arbitrar. Instanța de validare a acestor produse ale libertății omului este uzajul, el are puterea să transforme un zgomot confuz, fără identitate într-un cuvînt, suport al unei idei, asociere realizată „*datorită obișnuinței de a ne gîndi la lucrul pe care-l semnifică /numele/ în timp ce-l rostim & îl auzim rostit*" (*ibid.*). Însăși natura semnului cere ca acesta să fie cunoscut de comunitatea care se slujește de el, sau mai curînd *recunoscut*, datorită facultății lingvistice care asigură indivizilor normali acea faimoasă competență, manifestată în capacitatea de a asocia un *anumit* semnificant cu un *anumit* semnificat. Validarea acestei asocieri de către uzaj este o consecință firească și foarte importantă a caracterului arbitrar al asocierii.

4. **Structura semnului și regula jocului**. „*Este de mare însemnătate să marcăm foarte bine diferența dintre sufletul cuvintelor & corpul lor, adică între partea lor corporală & partea lor spirituală.*" (AP, L. I, cap. i, pp.3-4). Structura semnului reproduce dualismul cartezian, sau, cel puțin, acesta este modelul istoric cel mai apropiat ce poate fi invocat: semnul este așadar bifacial. Pe lîngă aspectul material, sonor în cazul de față, semnul mai comportă și un alt aspect, conceptual, specific uman: acesta asigură distincția dintre semne și simplele zgomote emise de către animale. Deși se implică reciproc, cele două aspecte nu sînt de importanță egală: de vreme ce funcționarea corectă a semnelor este o chestiune de eficacitate, ea este realizată numai printr-o gîndire „ordonată", justețea raționamentelor și „măreția" ideilor trebuie, așadar, să fie mai presus de frumusețea expresiei, figuralul nu trece înaintea sensului propriu, retorica, în ordinea instituirii semnificațiilor, deși inerentă discursului uman, nu vine decît după gramatică.

1984

MENTALITĂȚI: UN CONCEPT ÎN MIȘCARE

„Istoria nu este o știință, dar nu este mai puțin riguroasă decît aceasta. Însă rigoarea ei se situează la nivelul criticii."

PAUL VEYNE
Comment on écrit l'histoire, 1971

BCUIAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Fața neștiută a Evului Mediu

– sau despre „metoda eclectismului rațional și a derapajelor succesive" –

„Am abordat anumite aspecte ale istoriei mentalităților deoarece, față de acest concept la modă, care comportă deci tot ceea ce este pozitiv în aceasta, dar și toate riscurile ei, am încercat să arăt interesul pe care-l prezintă o noțiune, care pune istoria în mișcare, dar totodată și ambiguitățile unui concept vag, și tocmai de aceea fecund, căci nu ține seama de bariere, dar și primejdios, căci alunecă prea ușor spre pseudoștiințific."[1]

„Obiectul tentativei noastre este prezentarea structurilor, a permanențelor și a cotiturilor istoriei culturii și a mentalităților medievale."[2]

Pentru un alt Ev Mediu. Un titlu care incită și, poate, intrigă. Dintre sensurile explicite să reținem contribuția, îmbogățirea unui dosar, pledoaria, dar să nu le pierdem din vedere pe celelalte, explicite sau implicite, care se organizează în lectura cărții. Înainte de a vedea argumentele pledoariei, să încercăm să stabilim ce înțelege Jacques Le Goff prin *alt* Ev Mediu, acest *alt* Ev Mediu al cărui studiu este abia sugerat[3]: „/mă silesc/ să fiu istoricul unui alt Ev Mediu, al unui Ev Mediu al profunzimilor"[4], se confesează autorul, care refuză, în egală măsură, tratîndu-le de simpliste, atît „legenda întunecată", cît și pe cea „poleită" despre această perioadă a istoriei omenirii. Fizionomia nestiută nu este

[1] Jacques LE GOFF, *Pour un autre Moyen Age*, Paris, GALLIMARD, 1978, p.14. Versiune românească de Maria CÂRPOV, București, Ed. Meridiane, 1986. Numărul paginii, în acest studiu, trimite la ediția franceză.
[2] *Id.*, p.299.
[3] *Id.*, p.60.
[4] *Id.*, p.10, n. 5.

aflată din documentul scris[5], sau nu numai din el: descoperirea ei s-a făcut prin exploatarea îndrăzneață a unor concepte și metode – oferite, în general, de etnologie si folosite pentru studierea societăților lipsite de documente scrise: „Un alt Ev Mediu este – în optica istoricului – un Ev mediu total, care se elaborează la fel de bine pornind de la sursele literare, arheologice, artistice, juridice, sau numai de la documentele lăsate cîndva în seama medieviștilor 'puri' . Este un Ev Mediu lung, (...) toate aspectele lui structurîndu-se într-un sistem care, în ceea ce are el esențial, funcționează de pe vremea Imperiului roman tîrziu pînă la revoluția industrială din veacurile XVIII-XIX"[6].

Într-un număr din octombrie 1983 al revistei *Europe*, Jacques Le Goff publica un articol intitulat „Pour un long Moyen Age", unde era vorba de structurile fundamentale persistente în societatea europeană, din secolul al IV-lea, pînă în secolul al XIX-lea. Datorită acestor structuri, adevărați numitori comuni ai unui număr apreciabil de veacuri, se poate susține că Evul Mediu a durat mult mai mult decît cei cam o mie de ani scurși între declinul Antichității și ecloziunea Renașterii, răstimp rezervat Evului Mediu de către istoriografia „clasică". Este citată, în primul rînd, grila de lectură, propusă de Marx, pentru conceptul de mod de producție feudal[7]. În al doilea rînd, o altă structură fundamentală persistentă, ideologia dominantă, creștinismul, „una din piesele esențiale ale funcționării lumii feudale, pe care o contestă si o justifică totodată"[8]. Dintr-o perspectivă mai puțin globală, acest lung Ev Mediu este cel în care apare schema trifuncțională (Dumézil) a societății, cu formațiunile *oratores*, *bellatores*, *laboratores*[9], este cel cînd, în domeniul transporturilor, domnește căruța și calul, iar în domeniul să-

[5] Jacques LE GOFF, *Civilizația Occidentului medieval*, trad. de Maria HOLBAN, prefață de Mihai BERZA, București, Editura Științifică, 1980. În prefața scrisă de Mihai Berza se găsesc foarte multe date referitoare la autorul cărții. Pentru o privire generală asupra „noii istorii", pot fi consultate postfețele, bogat documentate, scrise de Adrian RIZA la versiunea românească a două din lucrările lui Fernand BRAUDEL, *Structurile cotidianului*, Meridiane, 1984, și *Jocurile schimbului*, Meridiane, 1985.

[6] LE GOFF, *Pour...*, p.10.

[7] *Art. cit.*, p.22.

[8] *Ibid*

[9] *Id.*, p.23.

nătății publice, apare spitalul, „la început azil, apoi loc unde oamenii erau închiși, nu tratați"[10].

Acest Ev Mediu, care începe cu năvălirile barbare și se încheie în epoca Luminilor, nu poate fi contestat ca perioadă de progres. „legenda întunecată" nu are deci temei, dar nici „legenda poleită" nu i se potrivește mai bine, căci Evul Mediu nu are nimic idilic.

Un Ev Mediu considerat în această optică este mai bine adaptat unei istorii lente, „în care evoluția structurilor profunde, materiale și mentale, contează mai mult decît cea a evenimentelor rapide, dar superficiale"[11]. Acest Ev Mediu profund poate fi cunoscut, cu ajutorul metodelor etnologice, „în obiceiurile lui zilnice, în credințele, comportamentele, mentalitățile lui"[12]. Un Ev Mediu *total*, reconstituit bucată cu bucată, prin valorizarea fără discriminări a unei pluralități de surse, apte să dea la iveală aspecte caracteristice grupurilor, colectivităților pînă la dimensiunea popoarelor, într-o amplă desfășurare temporală. Inerența tratării interdisciplinare este evidentă. Asupra acestui lucru vom reveni.

Istoria totală presupune întrepătrunderea civilizației materiale și a culturii[13], ea este „mai materială și totodată mai spirituală"[14], materialul și spiritualul sînt inseparabile într-o unică mișcare[15], idee pentru care Le Goff îi este îndatorat lui Michelet[16].

Acest Ev Mediu trebuie „inventat", trebuie deci să se procedeze la o operațiune de (re-)constituire a unei realități complexe – pornind de la

---

[10] *Ibid.*
[11] *Id.*, p.24.
[12] LE GOFF, *Pour*..., p.11.
[13] *Id.*, p.14. În „Prefața" la *Histoire de la France. Naissance d'une nation. Des origines à 1348*, Paris, Larousse, 1970, trei volume, Georges Duby, care asigura apariția acestei lucrări colective, face precizări despre obiectul „noii istorii": „În vreme ce, în Franța, începe să facă progrese o arheologie a existenței cotidiene și metodele unei antropologii a trecutului, în vreme ce se caută să fie definite atitudinile mentale și comportamentele contemporanilor lui Clovis sau ai lui Ludovic cel Sfînt, ai lui Richelieu, Robespierre sau Jaurès, am vrut, în această lucrare, să legăm, cît mai strîns posibil, de istoria modurilor de a trăi, de a munci, de a se stabili în sînul mediului rural, precum și de istoria credințelor, a practicilor religioase, a opiniilor, cea a creației artistice și literare, cea a educației, a moralei, a gîndirii și a progresului științific (...) o istorie de ansamblu a civilizației în ținuturile care astăzi alcătuiesc Franța".
[14] LE GOFF, *Pour*.... p.22.
[15] *Id.*, p.38.
[16] Cf. *infra*.

surse fortamente lacunare[17], o operație în care rolul imaginarului este considerabil[18] –, pentru a realiza acea visată și necesară totalitate. Evul Mediu trebuie reluat „dîndu-i înapoi carnea si sîngele, vesmintele și gătelile, împodobindu-l cu frumusețea pe care a avut-o și, de ce nu? chiar și cu cea pe care nu a avut-o și pe care timpul i-a dat-o datorită distanței – de vreme ce, prin această formulă romantică, poate fi bănuită o nouă dimensiune a istoriei: istoria istoriei, punerea în perspectivă istoriografică"[19].

Cercetarea istoricului angajat în scrierea „istoriei totale" trebuie să se desfășoare ca o „anchetă exhaustivă" al cărei scop să fie stabilirea jocului „între structurile obiective si destinele individuale": „/astfel/ ar începe să retrăiască, în trama existenței lor, oamenii, acest vînat al istoricului"[20]. O astfel de istorie își ia ca obiectiv *universul mentalităților*, în care Le Goff, în consens cu alți reprezentanți ai „noii istorii", vede un nivel de profunzime „alcătuit din idei deformate, din automatisme psihice, din resturi și din epave, din nebuloase mentale si din incoerențe îmbinate în pseudo-logici..."[21].

La începutul ultimului pătrar al acestui veac[22], termenul *mentalități* era încă nou, istoria mentalităților nu produsese încă exemplele care s-o valideze, nu se știa dacă este o expresie cu adevărat științifică, dacă are coerență conceptuală și operativitate epistemologică. Dar tocmai aceste incertitudini constituiau atracția noului mod de a vedea istoria, un mod

[17] Cf. *infra*.
[18] Cf. *infra*.
[19] LE GOFF, *Pour*..., p.42. „Istoria nouă se manifestă (...) în constiința supunerii ei în fața condițiilor care o produc. Nu fără motiv, ea se interesează tot mai mult de ea însăsi și acordă un loc din ce în ce mai mare și privilegiat istoriei" (Jacques Le Goff-Pierre Nora, „Présentation", în *Faire de l'Histoire*, Paris, Gallimard, 1974, trei volume, vol. I, p.XIII). În aceeași carte, tot în tomul I, Michel de Certeau, „L'opération historique", se întreabă: ce face istoricul atunci cînd face istoria? la ce lucrează? ce produce? ce vrea să zică meseria aceasta?
[20] LE GOFF, *Pour*..., p.60.
[21] *Id.* p.108. Acest caracter al mentalului colectiv este subliniat, de exemplu, și de Georges Duby: „oamenii își reglementează conduita nu în funcție de condiția lor adevarată, ci de imaginea pe care și-o fac despre ea și care niciodată nu o reflectă cu fidelitate" („Histoire et idéologie des sociétés", în *Faire de l'Histoire*, tomul I, „Nouveaux problèmes", pp.147-148).
[22] Jacques LE GOFF, „Les mentalités. Une histoire ambiguë", în *Faire de l'Histoire*, tomul III, „Nouveaux objets".

care cerea specialistului să recupereze „un nu știu ce al istoriei", să meargă dincolo de aceasta, să fie, mai înainte de orice, „une histoire-carrefour", locul de întretăiere, de întîlnire al celorlalte stiinte umaniste[23]. Domeniul istoriei mentalităților a fost, din capul locului, fenomenul colectiv, iar aceasta a pus în prim plan interesul pentru psihologia socială. Le Goff definea mentalitatea ca surogat popular al conceptului german de *Weltanschauung*[24], cu nuanță inevitabil peiorativă, întreținută, pe de o parte, de *etnologie*, pentru care termenul *mentalitate* trimite, din obișnuință, la *primitiv* și *colectiv*[25], o obișnuință creată, mai ales, de cercetările lui Lucien Lévy-Bruhl, și, pe de altă parte, de *psihologia copilului*, mentalitatea infantilă fiind și ea tot un fel de etapă primitivă, în ontogeneză[26]. Istoria mentalităților avea să contribuie la redresarea morală a termenului.

> *„Istorie climaterică, alimentară și fiziologică (...), acest Ev Mediu este făcut din materii, din produse ce merg la schimb, din dezordini fizice și mentale."*[27]

Titlurile celor patru părți în care sînt grupate eseurile cuprinse în *Pentru un alt Ev Mediu* sînt concludente pentru marile teme ale istoriei mentalităților, pentru metodele și pentru unele din aspirațiile ei: „Timp și muncă", „Muncă și sisteme de valori", „Cultură savantă și cultură populară", „Către o antropologie istorică": timpul bisericii, timpul muncii – rural sau urban, timpul negustorului, societatea tripartită, meserii licite și ilicite, tehnicile și artizanii în sistemele de valoare ale epocii, lumea rurală, instituția universitară și constientizarea ei, cultura clericală, tradițiile folclorice, universul oniric, viața cotidiană, climat,

[23] *Id.*, p.77.
[24] *Id.*, p.83.
[25] Un exemplu, oferit tot de Jacques Le Goff, este credința în Purgatoriu, inexistent în Sfînta Scriptura, și care a însemnat o adevărată revoluție mentală, modificare a timpului, crearea unui al treilea timp și a unei geografii, în afara, nu numai a celei terestre, ci și a celei cerești (Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981).
[26] LE GOFF, „Les mentalités...", p.80.
[27] LE GOFF, *Pour...*, p.25.

legende, mituri, simboluri etc., toate acestea indică direcțiile, sau doar o parte din ele, în care trebuie să se angajeze cercetarea pentru a realiza o istorie totală și, în același timp, *alta*, despre un *alt* Ev Mediu. Pentru a înțelege cu adevărat istoria societăților, „un mijloc privilegiat"[28] este studierea atitudinii față de muncă și de timp ca aspecte esențiale ale structurilor și ale funcționării societăților. Munca, la care fusese osîndită omenirea după izgonirea din rai, este treptat reabilitată și va deveni, din osîndă, cale de mîntuire. Cît despre timp, puterea asupra lui, stăpînirea noilor lui forme, este „o piesă esențială în funcționarea societăților"[29], iar cunoașterea impactului „lucrărilor maeștrilor științei asupra evoluției ideilor despre timp"[30] constituie o sursă importantă pentru istorie. Istoria atitudinilor față de meserii este un capitol din istoria mentalităților, un capitol din istoria socială[31].

Un alt „teren privilegiat"[32] pentru cunoașterea reprezentărilor mentale ale lumii Occidentului medieval este universul religios: simbolismul asociat sfinților – anumitor sfinți –, unor animale (balaur, inorog), ar putea fi reținut ca exemplu.

Printre trăsăturile definitorii ale mentalității și sensibilității Evului Mediu[33] se numără necesitatea unui spațiu – imaginar – de evaziune dintr-o lume în care foametea și bolile erau prezențe cotidiene". Un altfel de spațiu, „al viselor și al defulărilor", este oceanul Indian, un orizont mental, „exotismul Occidentului medieval", „unul din principalele arsenale ale imaginației acestei epoci"[34].

Preferința pentru Evul Mediu ca obiect de investigare și reflecțiune este legitimată, în optica lui Le Goff, mai întîi, de compatibilitatea cu

[28] *Id.*, p.12.
[29] *Id.*, p.13.
[30] *Id.*, p.64.
[31] *Id.*, p.107.
[32] *Id.*, p.168
[33] *Id.*, p.290.
[34] *Ibid.* Edificatoare pentru înțelegerea direcțiilor de cercetare ale istoriei mentalităților, a obiectului și a metodelor acesteia, este, de pildă, lucrarea citată mai înainte, apărută sub îngrijirea lui Jacques Le Goff și Pierre Nora, *Faire de l'Histoire* (1974). În același sens, menționăm cartea lui Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le territoire de l'historien*, Paris, Gallimard, 1973.

un element al metodei: perspectiva *duratei lungi*[35], „lunga durată pertinentă a istoriei noastre (...) mi se pare a fi tocmai acel lung Ev Mediu, care a început în secolul al II-lea sau al III-lea al erei noastre și a murit, încet, sub loviturile revoluției industriale – ale revoluțiilor industriale –, între secolul al XIX-lea și zilele noastre"[36]. „Pertinența" devine „evidență" când știm că obiectul noii istorii este constituit de mentalități, „despre care s-a putut spune că sînt ceea ce se schimbă cel mai încet în istorie"[37]: „Istoria mentalităților, a sensibilităților și a credințelor se desfășoară în durate lungi..."[38]. În durata lungă ar trebui văzut un element care pregătește pentru înțelegerea fenomenologiei și a metodelor noii istorii în general.

În al doilea rînd, Evul Mediu este o materie cu aptitudini speciale pentru realizarea istoriei totale, deoarece imaginația istoricului, stimulată de documentele de arhivă și de monumente, poate reînvia în întregime această epocă[39]. O istoriografie preocupată de captarea în obiectul său de studiu a unor – numeroase – aspecte neglijate de istoria tradițională, ca nerelevante, sau chiar derizorii, este într-adevăr avantajată de studierea cotidianului, de exemplu, a cărui lectură etnologică ar putea înlesni înțelegerea structurii și a transformărilor societăților, „mai ales pentru perioadele pe care trebuie, pe drept cuvînt, să le numim 'de tranziție', de pildă Evul Mediu, căruia, la urma urmei, i se potrivește acest nume"[40].

În al treilea rînd, Evul Mediu are, față de alte perioade, încă un avantaj: el ne permite să ne înțelegem originile, continuitățile și discontinuitățile, precum și transformarea, „care constituie capitalul istoriei ca știință și ca experiență trăită"[41].

---

[35] Cf. *supra* și mai ales *infra*.
[36] LE GOFF, *Pour*..., p.10.
[37] *Id.*, p.110.
[38] *Id.*, p.24.
[39] *Id.*, p.338.
[40] *Id.*, p.338.
[41] *Id.*, p.11.

„Practica celor mai multe dintre științe este, incontestabil, o treabă de profesionist. Știința istorică nu este însă atît de exclusivistă (...). Aș dori ca istoria, chiar dacă va deveni mai științifică, să poată rămîne totuși o artă. Pentru a hrăni memoria oamenilor, gustul, stilul, pasiunea sînt la fel de necesare ca rigoarea și metoda"[42].

Istoria tuturor epocilor „trebuie făcută, mai bine zis, inventată la nivelul metodelor"[43]: unul din aspectele emergente ale volumului *Pentru un alt Ev Mediu* este, simptomatic, de natură metodologică. Delimitînd obiectul istoriei totale, al istoriei profunzimilor, al istoriei mentalităților, al acestei istorii noi, Jacques Le Goff, ca mai toți ceilalți reprezentanți ai școlii *Analelor*, este preocupat de găsirea, sau construirea instrumentelor de explorare, a unor metode compatibile cu acest obiect încă insuficient descris. Pentru moment, ar fi vorba mai curînd de „un inventar de probleme" și de propunerea „unui cadru pentru a le aborda", decît de soluții reale și inatacabile[44].

Deși ține seama de importanța teoriei pentru științele sociale, în general, și, în special, pentru istorie, Jacques Le Goff nu se lansează într-o cercetare teoretică, deoarece, pe de o parte, nu se simte „înzestrat" pentru aceasta, iar pe de altă parte, nu vrea să ajungă la ceea ce socotește el, „împreună cu mulți alți istorici, că este cel mai mare dușman al istoriei, filosofia istoriei"[45]. Ideea avea să fie reluată de Le Goff – dar nu pentru a-și mărturisi inaptitudinea pentru teorie, mai curînd cochetărie decît handicap real: să spunem totuși că ar fi o tentativă de autosituare prin precizarea opțiunilor.

Valoarea științifică a cercetării trebuie asigurată, oricare ar fi metoda și conceptele operatorii. Eseurile din *Pentru un alt Ev Mediu* nu

[42] *Id.*, p.7.
[43] *Id.*, p.10.
[44] *Id.*, pp.201-202.
[45] *Id.*, p.14. „Noua istorie, care respinge mai hotărît ca oricînd filosofia istoriei, și nu se recunoaște nici în Vico, nici în Hegel, nici în Croce și, încă și mai puțin, în Toynbee, nu se mulțumește totuși nici cu iluziile pozitiviste..." (Jacques Le Goff-Pierre Nora, *Faire de l'Histoire*, „Présentation", p.XII).

sînt decît „jaloane" pentru realizarea unor proiecte „mai ambiţioase"[46]: a) constituirea unei antropologii istorice a Occidentului preindustrial; b) fundamentarea solidă a studierii imaginarului medieval; c) elaborarea metodelor, sau adaptarea lor la noile obiecte „slujind dubla natură a istoriei medievale, mai ales rigoarea şi imaginaţia"[47]. Avem deci de a face cu ceva mai mult decît prefigurarea unui nou mod de a face istoria: ilustrarea lui efectivă. Din perspectiva metodei, reţinem *rigoarea* şi *imaginaţia*, concepte aparent exclusive, însă, în domeniul cercetării istorice, ba uneori şi în acela al ştiinţelor foarte exacte, ele se află mai curînd în relaţie de complementaritate obligatorie. Despre acest aspect va mai fi vorba în cele ce urmează.

Oricare ar fi epoca şi societatea – timpul şi spaţiul geografic –, dificultăţile în cercetarea asupra mentalului colectiv decurg, în primul rînd, din caracterul lor recent, aceste cercetări „nedispunînd încă de o problematică şi de o metodologie satisfăcătoare"[48]. „Capcanele" sînt, în general, cele care se ivesc atunci cînd se procedează la extinderea cîmpului de investigare şi confruntarea lui cu metodele, cînd se produce, sau nu, omologarea metodelor. În plus, respectul „fetişist" faţă de obiectul epistemic îl poate duce pe istoric la o identificare cu mentalitatea epocii, la refuzul de a judeca altfel decît cu propriile ei concepte[49].

Într-o altă tentativă de autosituare, Jacques Le Goff aduce în discuţie înseşi coordonatele „noii istorii": „Fac parte – scrie el, – dintr-o generaţie marcată de problematica *duratei lungi*"[50]. Exprimată astfel, apartenenţa metodologică comportă influenţa marxismului, cea a lui Fernand Braudel şi cea a etnologiei, „cu care istoria a angajat (...) dialogul cel mai firesc şi cel mai fructuos"[51].

Opţiunea pentru *durata lungă*[52] este legitimată de fecunditatea acestei perspective. Faptul se poate verifica în cazul oricărei discipline

[46] LE GOFF, *Pour...*, p.15.
[47] *Ibid.*
[48] *Id.*, p.108.
[49] *Id.*, p.109.
[50] *Id.*, p.9.
[51] *Ibid.* Cf. *infra*...
[52] Cel care a atras atenţia asupra acestui caracter al desfăşurării unora dintre fenomenele sociale a fost Fernand Braudel, în studiul al cărui titlu lansa o sintagmă ce

abordată în diacronie: lingvistica diacronică, istoria literaturii, istoria artelor, a științelor. Compatibilitatea cu istoria mentalităților este atestată, am mai spus-o, de ritmul lent în care se operează schimbările la acest nivel: „Mentalitatea este, fără îndoială, ceea ce se schimbă cel mai încet în societăți și în civilizații – dar, în ciuda unor întîrzieri și decalaje, ea este silită să urmeze transformările din infrastructură, să li se adapteze"[53]. Această istorie a ritmurilor lente nu trebuie, așadar, disociată de schimbare, de evoluție, de progres[54]. *Licit, ilicit, nobil, de*

---

avea să denumească una dintre caracteristicile esențiale ale obiectului „noii istorii", „La longue durée", apărut în numărul 4, octombrie-decembrie, 1958, pp.725-753, din *Annales E.S.C.* – reluat de autor în ceea ce putem numi volumul-manifest *Ecrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969 –, Braudel constata că, din cercetările lor cele mai recente, se desprinde o noțiune – mai mult sau mai puțin acceptată, dar din ce în ce mai precisă –, despre multiplicitatea timpului și despre valoarea excepțională a timpului lung. Istoria duratelor lungi se opune așa-numitei istorii evenimențiale, a timpului scurt, pe măsura indivizilor, a cronicarului. Timpul scurt este cea mai capricioasă și mai înșelătoare dintre durate (*art. cit.*, p.46); el trebuie depășit (*Id.*, p.47), dar nu eliminat cu totul din istorie (*ib.*, p.48). Înțelegerea duratei lungi este pregătită de studii asupra a) tendințelor seculare și b) a structurilor. Acestea din urmă sînt definite tocmai în perspectiva duratelor lungi: „Pentru noi, istoricii, o structură înseamnă, fără îndoială, alcătuire, arhitectură, dar, în și mai mare măsură, o realitate pe care timpul o toceste greu și o vehiculează multă vreme" (*id.*, p.50). Exemplul cel mai accesibil de astfel de relații este oferit de constrîngerile geografice: clima, vegetație, fauna, culturi agricole, totul contribuie la realizarea unui echilibru construit foarte încet; nesocotirea exigențelor lui ar duce la perturbări ale întregului sistem (*id.*, p.51). În domeniul cultural, aceeași permanență, aceleași constrîngeri: de exemplu, literatura Evului Mediu prelungește sistemul cultural al latinității tîrzii pînă în secolele XIII-XIV, pînă în momentul cînd iau naștere literaturile naționale, „elitele intelectuale au trăit din aceleași teme, din aceleași comparații, din aceleași locuri comune" (*id.*, p.52); de la începuturile Renașterii florentine, se semnalează permanența unui spațiu pictural „geometric", nealterat, pînă la cubism și la pictura intelectuală de la începutul secolului XX (*ibid.*). Situația este identică în științe: universul aristotelic se menține pînă la Galilei. Descartes, vorbim apoi de paradigma newtoniană. Newton este și el înlocuit cu un univers „profund geometrizat", care, la rîndul lui, va fi înlocuit cu universul einsteinian (*ibid.*). Acceptarea duratei lungi de către istorie înseamnă, implicit, acceptarea unei schimbări „de stil, de atitudine, o răsturnare de gîndire, o nouă concepție despre social. Înseamnă familiarizarea cu un timp încetinit, uneori aproape la limita mișcării (...). Totalitatea istoriei poate fi regîndită pe baza acestor straturi de istorie lentă cum ar fi regîndită pe baza unei infrastructuri. Toate etajele, toate miile de etaje, toate miile de sfărîmări ale timpului istoriei se înțeleg pornind de la această profunzime, de la această semi-imobilitate; totul graviteză în jurul ei" (*id.*, p.54).

[53] J.Le GOFF, *Pour...*, p.91.

[54] Cf. *supra*, Jacques LE GOFF, „Les mentalités...", în *Faire de l'Histoire*, tomul III, p.90.

rînd, de pildă, atribute ale meseriilor, traduc o realitate socială fundamentată de legi scrise, însă, în mult mai mare măsură, o mentalitate, cu mult mai greu de zdruncinat decît efectele unei legi.

Dintre sursele invocate de Jacques Le Goff, să amintim mai întîi cîtiva autori ca Georges Dumézil – „ce grand éveilleur d'idées" –, Maurice Lombard, Henri Pirenne, Johan Huizinga, Marc Bloch, precum și pe cei care, după acestia, „deschid Evul Mediu istoriei mentalităților..."[55]. Marele precursor este însă Michelet, „părintele istoriei noi"[56]. Desi, de la Michelet pînă astăzi, „discursul istoriei s-a schimbat", după cum s-au schimbat și exigențele privind tehnicile de cercetare, Michelet oferă „o lecție de metodă (...), dublată de o funcție de antidot la anumite mode și de un rol (...) de precursor, de ghid, nu în perspectiva de ieri, ci pentru astăzi și pentru mîine"[57]. Michelet a descoperit esența, miezul, el a abordat centrul Evului Mediu prin zonele tăcute ale istoriei, prin margini, prin periferii, prin zonele excentrice. Elogiind procedeul – teoretizat astăzi de Michel de Certeau, care, și el, pătrunde în inima societăților prin cei exclusi din ele (*théorie des écarts*) –, Le Goff subliniază avantajele acestei tactici: „ce cale deschisă în fața medieviștilor, tot mai numeroși, care, pentru a se apropia de realitatea medievală, ocolesc, iluminîndu-se, prin erezie și leprozerie"[58]. Această „istorie a tăcerilor, a lacunelor și a golurilor" se va dovedi esențială pentru istoria viitorului[59].

Evul Mediu, conceput ca totalitate, trebuie asadar, „inventat", „descoperit", scos „din toate documentele posibile, din drept și din artă, din arhive și poeme, din pămînt și din biblioteci, /căci trebuie/ să se utilizeze tot ceea ce /oferă/ arsenalul combinat al științelor umaniste pentru a reînvia nu numai fantome, ci și oameni, făcuți din carne și din suflet, și să nu se ignore ceea ce sociologul, etnologul, economistul, politologul, semiologul pot aduce ca unelte mentale și științifice"[60]. Avem

[55] LE GOFF, *Pour...*, p.19.
[56] *Id.*, p.22.
[57] *Id.*, p.42.
[58] *Id.*, p.45.
[59] *Id.*, p.109.
[60] În „Prezentarea" la lucrarea *Faire de l'Histoire*, Jacques Le Goff și Pierre Nora vorbesc despre „agresiunea științelor sociale" asupra istoriei, care devine „laboratorul unde se experimentează ipotezele acestor discipline" (p. X), „provocarea majoră (...) a celorlalte științe umaniste (...) care o pot aspira și dizolva..." (*ibid.*).

aici un adevărat program: nici o cale pe care se poate ajunge la obținerea unor date nu trebuie nesocotită, demersurile științelor umaniste trebuie valorificate într-un sincretism metodologic a cărui mînuire impune constituirea echipelor de specialiști. Cîteva din studiile cuprinse în volumul *Pentru un alt Ev Mediu* sînt ilustrative și perfect convingătoare pentru eficacitatea acestei abordări pluridisciplinare[61].

Lumea *culturii populare* este una din sursele principale ale istoriei mentalităților, cu deosebire cînd se referă la societățile trecutului. Eticheta „cultură populară" acoperă un număr mare de fenomene, printre care cultura orală, „acea mare absentă a istoriei în ochii istoricilor, vorbirea, se lasă captată măcar ca ecou, rumoare, sau murmur..."[62] cu ajutorul textelor savante. Datorită acestora, este descoperit și folclorul istoric, apoi basmele și visele, de exemplu, examinarea imaginarului fiind obligatorie într-o cercetare care urmărește cunoașterea funcționării și a dinamicii unei societăți[63].

Tot lui Michelet îi este îndatorat Le Goff pentru pretul foarte mare pus pe document. Michelet socotește că documentul este originea, punctul inițial, lutul căruia i se dă viață, materia predestinată însuflețită cu un gest ce aminteste gestul divin din Facerea biblică[64]. Există, desigur, documente privilegiate, care deschid căi mai mult sau mai puțin netede către psihologiile colective[65], însă istoria mentalităților se face, în egală măsură, „pe baza unei anumite *lecturi* a oricărui document"[66].

Documentul slujește necesitatea de rigoare, dar aceasta nu poate fi asigurată decît de erudiție. Recunoastem la Le Goff o concepție specială despre document, „documentul-monument" pe care se întemeiază o știință cronologică nouă[67].

[61] Cf. *infra*.
[62] LE GOFF, *Pour*..., p.14.
[63] *Ibid*.
[64] „Volumul acesta, în mare parte, l-am scos din Arhivele naționale. Nu mi-a trebuit mult pînă să-mi dau seama că, în liniștea aparentă a acestor galerii, există un fosnet, un murmur care nu era cel al morții... Toți trăiau și vorbeau... Și, pe măsură ce suflam peste praful ce-i acoperea, îi vedeam ridicîndu-se..." (Jules Michelet, *Histoire de France*, *apud* Le Goff, *Pour*..., p.20).
[65] LE GOFF, *Pour*..., p.108.
[66] *Ibid*.
[67] *Id*., p.15.

Erudiția înseamnă posibilitatea și garanția unor demersuri comparative pertinente, „care să nu compare orice cu orice, oricînd și oriunde"[68]. Neglijarea dimensiunii comparative – care este, de fapt, o exigență epistemologică fundamentală, condiție a demersului *științific* ca atare – sărăcește considerabil cercetarea în domeniul umanităților[69].

Istoria se face „cu documente și idei", „cu surse și imaginație", „cu erudiție și imaginație", „cu rigoare și imaginație", scrie adesea Le Goff, asociind insolit, aproape oximoronic, dar deloc întîmplător, dimpotrivă, premeditat, termeni aparent incompatibili din punct de vedere logic. Pentru Le Goff, ca și pentru Michelet, „documentul nu este decît o trambulină pentru imaginație, pentru declanșarea viziunii"[70]. În paginile celebre despre Arhivele naționale, Michelet – „om cu multă imaginație" – stăruie asupra rolului de „stimulent poetic" – poietic? – al documentului, rol care începe, chiar înainte ca textul să fi fost citit, cu „acțiunea creatoare a spațiului sacru al depozitului de arhive (...). Aceste mari cimitire ale istoriei..."[71].

Imaginația face parte din metodă, ea este agent de valorizare a documentului și chiar – uneori, sau poate mai cu seamă – a absenței documentului. Este imaginația generată și fecundată, mai înainte de orice, de competența dată de cunoașterea documentului. Eficacitatea imaginației se vădește oricînd, oricît de „exact" ar fi caracterul cercetării în cadrul căreia este chemată să opereze.

Evul Mediu – am mai avut prilejul s-o spunem – se prezintă ca „domeniul de electiune al unei aliante necesare între erudiție (...) și o imaginație ale cărei baze legitimau avîntul și nu-i tăiau aripile"[72]. Evul Mediu poate fi obiectul privilegiat al istoriei mentalităților întrucît documentarea oferită de arhive există tocmai atît cît să stîrnească și să hrănească imaginația istoricului[73].

Istoria nici unei epoci nu poate fi cuprinsă – doar – în documente, oricît de imperioasă și scrupuloasă ar fi folosirea lor, oricît de „subtilă"

[68] *Ibid.*
[69] *Id.*, p.407, n.9.
[70] *Id.*, p.20.
[71] *Ibid.*
[72] *Id.*, p.8.
[73] Cf. *supra*.

ar fi examinarea lor: trebuie întotdeauna calculat un coeficient de tăcere, de absență, mai ales cînd este vorba de epoci mai îndepărtate, însă umplerea golurilor nu trebuie făcută fără metodă. Prin situarea lor între Antichitate – favorabilă ipotezelor prin lipsa documentelor – și timpurile moderne – „coplesite de povara documentelor" –, Evul Mediu poate fi „timpul fericitului echilibru, al rodnicei colaborări între o documentație bine utilizată și o imaginație întemeiată"[74]. Le Goff scrie despre dreptul la imaginație al istoricului, mai ales al medievistului[75], o imaginație cum nu se poate mai legitimă, căci, depășind documentul, ea conferă realism proiectului unei istorii totale.

Textul literar prezintă pentru istorie – în cazul de față, pentru cea a mentalităților – interesul ce decurge din relația literaturii cu societatea, un raport care nu este deloc simplu[76]. Imaginea societății în literatură este, cum se susține adesea, reflectarea societății reale, însă, totodată, ea

[74] *Id.*, p.43.
[75] *Ibid.*
[76] În tomul II din lucrarea colectivă coordonată de Jacques LE GOFF și Pierre NORA, *Faire de l'Histoire*. Jean Starobinski semnează studiul „La littérature. Le texte et l'interprète", subordonat temei generale a cărții. Capacitatea textului de a informa despre extratextual, de a purta marca istorică, este formulată limpede: „Analiza internă, așa cum se practică într-un studiu textual, nu interzice luarea în considerație a datelor externe. Printr-un efect deloc paradoxal, alegerea unui text, făcînd să existe o regiune extratextuală, determină totodată o lume care îi este exterioară. Nu ne vom putea mulțumi să căutăm legea care domnește în interiorul unui text: explorînd lumea dinauntru, vom fi siliți să vedem toate contribuțiile, toate ecourile externe (...). Atenția manifestată pentru interior ne duce la exterior"(p.178).

Valorificarea relației dintre textul literar și societate, din perspectiva istoriei mentalităților, poate fi făcută cu mijloacele lingvisticii sau ale semiologiei. Este, de pildă, punctul de vedere al lui Georges Duby: „Aceste texte/ scrierile narative/ dau la iveală cuvinte, sau mai curînd asociații, constelații de vocabule care situează indivizii sau grupurile în raporturile lor reciproce. Istoricul societăților trebuie să definească cele mai semnificative din aceste expresii, să le pătrundă înțelesul, să urmărească, atît cît este posibil, alunecările semantice care le afectează, să repereze discordanțele între categoriile și relațiile pe care le desemnează acești termeni și cele care stabilesc raporturile efective de putere. În același fel, trebuie interpretate și alte semne pe care le mai dau la iveală aceste texte..." (Georges Duby, „Histoire et sociologie de l'Occident médiéval: résultats et recherches", în *Revue roumaine d'Histoire*, IX, 3, Bucarest, 1970, pp.454-455). Pentru relațiile pe care acest mod de a scrie istoria le poate întreține cu textul literar, semnalăm și articolul „Spiritul Analelor", scris de Mihai Zamfir cu prilejul morții lui Fernand Braudel, apărut în *România literară*, 51; 19 decembrie 1985.

este „un camuflaj" al acesteia: „Dacă literatura poate fi, nu fără oarecare retorică, definită ca o oglindă a societății, este vorba, bineînțeles, de o oglindă deformantă, potrivit dorințelor conștiente sau inconștiente ale sufletului colectiv, care se privește în ea și, mai ales, potrivit intereselor, prejudecăților, sensibilităților, nevrozelor grupurilor sociale care fabrică această oglindă... Specialistului în istoria societăților și a civilizațiilor, literatura îi oferă mai curînd *imagos* decît imagini și îl constrînge astfel să fie psihanalistul trecutului". Literatura-ca-oglindă-conștient-sau-inconștient-deformantă este o expresie ce merită să nu fie uitată, deoarece conotează psihologia, ideologia, mentalitatea.

Pentru dezvăluirea fațetelor necunoscute ale Evului Mediu, pentru aducerea profunzimilor la suprafață, pentru descifrarea absențelor și a tăcerilor, Jacques Le Goff se mărginește, în *Pentru un alt Ev Mediu*, la texte, deși știe ce bogăție de date poate oferi iconografia, arta în general: definirea și interpretarea legăturilor lor cu istoria sînt aspecte delicate, examinarea lor trebuie să angajeze întreaga atenție a cercetătorului[77].

Dintre tipurile de metode, tehnici și strategii pertinente în cercetarea istoriei, Le Goff alege demersul cantitativ, structuralist, semiotic și, în special, demersul pluridisciplinar.

Fără să pară cu adevărat entuziasmat de ideea abordării cantitative a istoriei, dar nici cu adevărat reticent[78], Jacques Le Goff nu vede în ea decît un mijloc de izolare, de detectare a elementelor incompatibile cu tratarea cantitativă: *acestea* ar trebui preluate de istoric, „dacă este într-adevăr nevoie să numărăm tot ce poate fi numărat în documentația

[77] LE GOFF, *Pour...*, pp.132-133.

[78] *Id.*, pp.117 și 301. Rolul documentului iconografic nu este cu nimic mai prejos decît cel al documentului scris. Georges Duby, în Prefața la *Histoire de France. Naissance d'une nation*, semnalată *supra*, splendid și abundent ilustrată cu reproduceri după mărturii iconografice, vede în aceste ilustrații o componentă inalienabilă a semnificantului global. Documentele iconografice au fost propuse din dorința de a servi rigoarea științifică, nu ca o simplă ilustrație de text, ele *sînt* text: „Ia /iconografia/, ca atare, alcătuiește un adevărat discurs, paralel cu cel al textului /verbal/, pe care îl întărește și al cărui indispensabil complement este (...). /Iconografia/ dezvăluie adevărata față a unei epoci mai bine decît o fac cuvintele. Așa poate fi atins scopul unei cărți ca aceasta: să explice, dar arătînd".

istorică, istoria trebuie s-o facem cu tot ceea ce scapă numărului și care adesea constituie esențialul"[79]. Istoria care se scrie astăzi trebuie să dovedească o capacitate crescîndă de a lucra cu cifre, de a calcula, de a măsura. Evul Mediu se distinge printr-o relativă rezistență la „acest atac al cantității"[80], dar ar fi bine ca statisticile, curbele, graficile să se înmulțească în lucrările medievistilor, calculatorul, „monstrul calculator", hrănit cu fișe și programe, să le verse din măruntaiele lui, asemenea Leviathanului, pentru a pune la dispoziția specialiștilor „niște baze mai sigure ale unui Ev Mediu mai adevărat". Cantitativul nu rezolvă totul, dimpotrivă, el nu se situează decît în preliminariile istoriografiei, la nivelul lucrărilor pregătitoare pentru descoperirea unui Ev Mediu „aproximativ", „care se teme să nu-l supere pe Dumnezeu de cumva socotește prea mult, învinovățindu-l pe Cain de scornirea diavolească a greutăților și a măsurilor"[81].

O încercare de aplicare a metodei structuraliste – varianta Propp și formaliștii ruși – la analiza legendei despre zîna Mélusine este foarte repede abandonată. Mai întîi, din motive subiective: Jacques Le Goff mărturisește că nu este nici competent, nici dornic să facă un astfel de tip de analiză. Apoi, fiindcă rezultatele nu pot fi decît „modeste", „de bun simț", deși lectura structuralistă a documentelor nu este lipsită de importanță[82]. Structuralismul poate folosi la lichidarea unui „istoricism

[79] În 1974, Jacques LE GOFF și Pierre NORA, îndemnînd la abandonarea impresionismului în favoarea rigorii statistice, preconizau reconstituirea istoriei pe baza „datelor numărabile, cuantificabile, ale documentației", demers perfect compatibil cu un umanism bazat pe calitativ, de vreme ce ar fi vorba de „evaluarea avantajelor și a riscurilor subordonării față de măsurabil, care poate comporta saracire și mutilare, dar, în egală măsură, consolidare și îmbogățire". (*Faire de l'Histoire*, „Présentation", pp.X-XI).

[80] LE GOFF, *Pour...*, p.8.

[81] *Id.*, p.42.

[82] *Id.*, pp.42-43. Emmanuel LE ROY LADURIE – *Le territoire de l'historien*, Paris, Gallimard, 1973 – pare mult mai convins de oportunitatea cantitativului în cercetarea istorică. El vorbește despre o „revoluție cantitativa în istorie", care autorizează sau chiar impune previziunea potrivit căreia, în anii '80, „istoricul va fi programator sau nu va mai fi deloc" (p.14). Istoria cantitativa este sugerată de cîteva teme tratate în volumul menționat mai sus: coeficientul de exploatare a țăranilor ruși de către marii proprietari, demografia istorica, chiriile la Paris în secolul al XVII-lea, dijmele, mișcarea prețurilor etc. În anii '80, evaluările cantitative au fost adesea prezente în interpretările cercetătorilor.

înșelător", de exemplu, istoricitatea evenimențială a basmelor și a legendelor, căutarea originii și a explicației acestora în fapte reale și personaje istorice. Tot structuralismul, aidoma istoriei comparate, favorizează examinarea atentă a schimbărilor de formă și de conținut, înțelegerea funcției lor istorice „în raport nu cu un eveniment, ci chiar cu structurile sociale și ideologice"[83], mentalitatea însăși fiind, în fond, o structură[84].

Din studiul consacrat ritualului simbolic al vasalității, pot fi reținute cîteva elemente, sau, mai precis, cîteva niveluri la care se poate situa o semiologie a gestualității simbolice, precum și cîteva redefiniri sugestive ale unor concepte fundamentale. Definiția simbolului de către G.Roheim[85], după Freud și Jones, ca *„the outward representative of a latent repressed content"*, ar putea fi utilizată pentru reînnoirea studiilor despre simbolismul medieval[86]. O societate este simbolică „în măsura în care folosește practici simbolice și în care studierea ei poate duce la o interpretare de tip simbolic"[87]. Întrucît întrunește trăsăturile cerute de definiție, societatea medievală poate fi socotită o societate simbolică. Le Goff amintește că Evul Mediu a ignorat termenii *simbol, simbolism, simbolic*, în accepțiile pe care le-au căpătat mai ales din secolul al XVI-lea încoace. *Symbolum* avea sensul religios, foarte specializat, de dogmă (cf. simbolul de la Niceea). Cîmpul semantic actual al lui *simbol* era ocupat de *signum* (cf. definiția augustiniană din *De Doctrina Christiana*), de *figura, imago, typus, allegoria, parabola, similitudo speculum*, folosite, de altfel, pentru definirea unui sistem simbolic foarte sever circumscris[88].

Examinarea ritualului vasalic pune în evidență trei categorii de elemente simbolice prin excelență: vorbirea, gestul, obiectele[89]. Gestul își

[83] LE GOFF, *Pour...*, p.322.
[84] *Id.*, pp.326-327.
[85] „Les mentalités...", în *Faire de l'Histoire*, tomul III, p.79.
[86] *Psychoanalysis and Anthropology*, New York, 1950, p.18, citat de Le Goff.
[87] LE GOFF, *Pour...*, p.252, n. 54.
[88] *Id.*, p.349.
[89] *Id.*, p.350. Unele elemente din excelentul său studiu despre simbolismul ritualului vasalic sînt preluate de Le Goff din doctrina augustiniană, așa cum este ea prezentată de John Chydenius în „La théorie du symbole médiéval", *Poétique*, 23, 1975, pp.322-341.

subsumează simbolismul mîinii, capital pentru simbolismul medieval, dar și pentru cel al altor epoci: „simbolismul polisemic care exprimă învățătura, apărarea, condamnarea, dar, mai cu seamă (...), protecția, sau, și mai bine, întîlnirea supunerii cu puterea"[90]. O societate, scrie Le Goff, nu dispune decît de un număr foarte restrîns de sisteme simbolice, de referință, toate celelalte fiind reductibile, în ultimă instanță, la acestea. Pentru gesturile simbolice ale vasalității, referentul ar fi gesturile simbolice ale relațiilor de rudenie[91].

Studiind simbolismul în istorie, Le Goff ajunge la trei constatări care trebuie să opereze ca moderatori: a) istoria simbolurilor îl poate pune pe cercetător în fața unor false continuități, întrucît simbolul, amintind prin aceasta arbitrarității semnului, își schimbă sensul în mod cu totul surprinzător – „simbolurile rămîn, simbolismul se schimbă"[92] –; b) desi necesar, comparatismul poate duce la descoperirea unor similarități, care, de fapt, sînt false; c) ambiguitatea simbolurilor, decurgînd din polisemia lor – „o societate nu dispune decît de un stoc limitat de simboluri"[93] –, recomandă/impune descifrarea în context, sau, mai exact, în cadrul sistemului din care fac parte[94]. Un sistem simbolic, în concepția lui Le Goff, nu este „o reflectare, o traducere. Este un ansamblu de cuvinte, de gesturi, de obiecte, care, structurate într-un mod ce trebuie să rămînă, în esență, intangibil, aduc acestui ansamblu ceva mai mult decît simpla adunare sau combinare a acestor elemente, ceva ce introduce ansamblul în sfera sacrului, a unui anumit sacru... a sacrului parental"[95].

Oricare ar fi direcția metodologică dominantă într-o cercetare istorică – comparativă, cantitativă, semiotică[96], structuralistă, psihanalitică etc. – ea nu trebuie să ascundă că această cercetare valorifică totodată istoria ideilor, istoria literară, istoria medicinei, a științelor, a

[90] LE GOFF, *Pour...*, p.352.
[91] *Id.*, p.355.
[92] *Id.*, p.381.
[93] *Id.*, p.376.
[94] *Id.*, p.393.
[95] *Id.*, p.391.
[96] *Id.*, p.415.

mentalităților, a sensibilității, a folclorului, filologia, sociologia, antropologia, etnologia[97]. Pluralitatea demersurilor este impusă de necesitatea de a folosi – eficace – toate mijloacele, mai ales cînd documentele sînt puține, însă abordarea multiplă a mentalităților este recomandată și de productivitatea lor, de posibilitatea de a varia dominanta – de fapt, o tehnică de adecvare a metodei la obiect – după regiuni, perioade, tip de document[98]. Această plasticitate, asigurată de articularea multiplă, duce la ceea ce Le Goff numește „metoda

[97] Exemple de abordare semiotică a istoriei mentalităților se întîlnesc la unii din specialiștii reuniți în cunoscuta Școală de la Tartu. B.A. Uspenski, de pildă, propune ca procesul istoric să fie reprezentat ca proces de comunicare; în cadrul acestuia, informația condiționează reacțiile-răspunsuri ale unui destinatar social. Rolul de cod revine unei „limbi" – în accepția unei semiotici extinse –; datorită acestui cod, evenimentele sînt învestite cu sens, *textul lor este citit* de destinatarul social, adică de comunitatea lingvistică (cunoscătorii codului): aceasta, reacționînd în același fel, comunică. Se înțelege de la sine că ceea ce nu este cuprins în „limbă" scapă percepției destinatarului. „Limba" – inclusiv cea „naturală" – se transformă pe axa timpului. Tot mecanismul analitic are ca obiect nivelul acestei „limbi" semiotice, percepția este condiționată semiotic. Evenimentul istoric examinat în această perspectivă este conduita lui Petru cel Mare – eveniment perceput din optica legii creștine, reacția fiind condiționată de semantica termenului „tată", avînd în vedere că Petru era supranumit „tatăl patriei" („Historia sub specie semioticae", în Ecole de Tartu. *Travaux sur les systèmes de signes*, Bruxelles, Complexe, 1976, pp.141-151), apelativ de o remarcabilă persistență, atît la nivelul manifestării lingvistice, cît și la acela al credințelor și mentalităților despre un anumit „paternalism" politic.

În același volum, este de semnalat studiul lui Averințsev, „Le caractère général de la symbolique du Haut Moyen Age", în care se demonstrează supraviețuirea Imperiului roman ca „norma" sau „paradigma", „semn" și „index": „Imperiul roman nu s-a prăbușit decît în realitatea faptelor – însă ideea despre el a supraviețuit; lipsit de existență reală, el a căpătat în schimb o existență 'semiotică'" (pp.152-153).

[98] În fața obligației de a fructifica toate aceste posibilități, Fernand Braudel, de exemplu, nu vede decît o „salvare": munca în echipă, „obișnuita muncă artizanală nemaifiind la înălțimea ambițiilor actuale ale istoricului" (Fernand Braudel, *Ecrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, „Champ historique", 1969, p.25, extras din „Prelața", scrisă în 1946, pentru lucrarea *La Méditerranée...*). Braudel vede în această colaborare avantaje pentru toți participanții: „...vecinii noștri din științele umaniste: economiști, etnografi, etnologi (sau antropologi), sociologi, psihologi, lingviști, demografi, geografi, chiar și matematicieni sociali, sau statisticieni – vecini pe care, mulți ani, i-am urmat în experiențele și cercetările lor, deoarece ni se părea (și încă ni se mai pare) că, la remorca lor, sau în contact cu ei, istoria apare într-o lumină nouă. Poate că și noi, la rîndul nostru, avem să le dăm ceva" („La longue durée", în *Annales. E.S.C.*, 1958, studiu reluat în *Ecrits sur l'histoire*, p.43). Viitorul se anunță, fără ezitare, adept al transgresării frontierelor disciplinare: „După părerea mea, știința socială nu va exista decît ca reconciliere, ca practică simultană a diferitelor noastre meserii" (*Id.*, p.120).

eclectismului rațional și a derapajelor succesive"[99]. Pluridisciplinaritatea este un imperativ, o constrîngere a științei contemporane, exprimată de Le Goff în formula „recunoașterea Celuilalt"[100]. Fără să-și piardă particularitățile definitorii, științele sociale suprimă barierele comunicînd, au un limbaj comun. Colaborarea dintre istoria mentalităților și lingvistică, de pildă, ilustrează relația – foarte importantă – dintre grupurile sociale și nivelele de cultură. Mînuirea metodei filologice presupune, evident, o formație specială, nu totdeauna la îndemîna istoricului: la un nivel fundamental, „instrumentele lingvistice fac parte din instrumentele mentale și intelectuale, ele sînt, așadar, înglobate în contextul social care le marchează pe cele din urmă"[101].

Recuperarea omului – concept ignorat în general de istorie[102] – semnalează imediat *antropologia* ca furnizor de documente și metode. Antropologia se sprijină adesea pe folclor – „preadisprețuitul folclor, etnologie a săracului"[103] – și astfel, în fața istoricului, se deschid căile etnologiei: „Etnologia exercită atracția cea mai seducătoare și, refuzînd prioritatea scrisului și tirania evenimentului, trage istoria către istoria lentă, aproape imobilă, a lungii durate braudeliene"[104].

Un studiu ca cel intitulat „Istoricul și omul cotidian", cu caracter teoretic exemplar, subliniază cu insistență fecunditatea colaborării istoriei cu etnologia: „istoria nouă" are tendința să devină o etnoistorie. Adoptînd optica etnologică, istoricul constată că perspectivele cronologice ale istoriei sînt modificate: „/etnologia/ duce la o evacuare radicală a evenimentului, realizînd astfel idealul unei istorii non-evenimentiale"[105]. Intervenția etnologiei modifică obiectul istoriei în sensul că, evenimentului, definit prin unicitate, prin excepțional, ea îi substituie evenimente repetate, așteptate, instituționalizate, legate de naștere, căsătorie, moarte[106]. Întrucît etnologul se ocupă în mod

[99] LE GOFF, *Pour*..., p.109.
[100] *Id.*, pp.347-348.
[101] *Ibid.*
[102] *Id.*, p.223.
[103] *Id.*, p.9.
[104] *Id.*, p.10.
[105] LE GOFF-NORA, *op.cit.*, p.XI.
[106] LE GOFF, *Pour*..., p.338.

predilect de societățile rurale, istoria, adoptînd perspectiva etnologică, suferă un fel de ruralizare, care, în cazul Evului Mediu, aduce o notă autentică.

Atenția etnologului este reținută de fenomenele ce se produc în durate lungi, de fenomenele ce se insereză în cotidian, studiul mentalităților cu instrumentele etnologiei este, asadar, firesc, inevitabil. Optica etnologică îl determină pe istoric să privilegieze anumite structuri sociale, ascunse în societățile „istorice", să-si modifice, complicînd-o, viziunea despre dinamica socială, despre lupta de clasă[107]. De aici, necesitatea regîndirii noțiunilor de *clasă*, *grup*, *categorie*, *strat/ pătură*, prin aducerea la centru a unor realități si concepte marginalizate de sociologia postmarxistă, de exemplu[108]. Ar fi vorba de: a) *familie* si *structurile de rudenie*, a căror cercetare ar putea permite o nouă periodizare a istoriei europene ținînd seama de evolutia structurilor familiale; b) *sexe*, a căror includere în problematică ar trebui să provoace o „demasculinizare" a istoriei[109], includerea femeii ar restitui istoriei o realitate, căci rolul femeii în religie, în societate în general, nu poate fi tăgăduit. Faimosul *amour courtois* se construieste în jurul femeii, vrăjitoria duce invariabil la femeie, functia mesianică este asumată de o femeie – Ioana d'Arc; c) *clasele de vîrstă*; d) *clasele si comunitățile sătesti*. Datorită perspectivei etnologice se realizează o „regenerare" a problematicii istoriei: „Istoria de altă dată s-a complăcut în evocarea anecdotică si romantată a unor evenimente legate de anumite structuri clasice în sînul societăților 'istorice' (...). Istoria războaielor trebuie reluată într-un studiu de ansamblu despre războiul privat, despre vendetta. Istoria factiunilor de ordin familial, urban, dinastic trebuie refăcută si din această perspectivă: Guelfi si Guibelini, Montaigu si Capulet, Armagnac si Bourguignon (...) pot regăsi pertinentă si demnitate stiințifică într-o istorie etnologică, cu un subliniat caracter comparativ"[110]. Rezultatul imediat al colaborării istorie-etnologie este pro-

[107] *Ibid.*
[108] *Id.*, p.340.
[109] *Ibid.*
[110] *Id.*, p.341. Pentru acest aspect, se poate consulta, între altele, volumul lui Georges Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre*, Paris, Hachette, 1981.

movarea civilizației culturii materiale, „imens domeniu deschis curiozității și imaginației istoricului"[111], din care Le Goff reține trei aspecte: a) accentul pus pe tehnici și reconsiderarea noțiunilor de *invenție* și *inventator*, impuse istoricului de către etnologie, tensiunea dintre *ars sine scientia nihil est*, deviza învățaților, și *scientia sine arte nihil est*, deviza artizanilor, expresie a două sisteme de cunoaștere; b) emergența corpului în istorie, reclamată, încă din 1869, de Michelet, care a introdus în problematica istorică istoria alimentației, de exemplu, și a favorizat demararea istoriei biologice. Într-o optică propriu-zis etnologică, tratarea acestui aspect ar trebui să țină seama de calea sugerată de Marcel Mauss în celebrul său studiu despre tehnicile corpului, „a căror cunoaștere, în perspectivă istorică, ar trebui să fie hotărîtoare pentru caracterizarea societăților și a civilizațiilor"[112]; c) habitatul și îmbrăcămintea, a căror cercetare ar pune în evidență relația între mutabilitate și imutabilitate, problemele gustului și ale modei, „esențiale în această materie /și care/ nu pot fi tratate decît într-o colaborare interdisciplinară, unde esteticianul, semiologul, istoricul artei ar trebui (...) să se alăture istoricului și etnologului"[113].

Perspectiva etnologică presupune un alt tip de documentație. Obișnuită să se lipsească de documentul scris, întrucît îl întîlnește foarte rar, ea se adresează cu precădere: a) *arheologiei*, „nu cea tradițională de monument sau de obiect, strîns legată de istoria artei, ci arheologia cotidianului, a vieții materiale"[114], arheologia habitatului, a tehnicilor rurale, artizanale, a alimentației[115]; b) *iconografiei*, „nu cea a istoriei

[111] J. LE GOFF, *Pour...*, p.341.

[112] Ideea centrală a lui Marcel MAUSS este că cel dintîi instrument la dispoziția omului este însuși corpul lui; cu ajutorul acestuia, prin educație, se pot realiza montaje fizio- psiho-sociologice de serii de acte („Les techniques du corps", *Journal de Psychologie*, XXXII, 3-4, 1936, text scris în 1934, reluat în Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 1968, 4-e éd., pp.362-386). Jacques Revel și Jean-Pierre Peter văd în *corp* însăși „cauza vorbirii": „ceea ce întemeiază limbajul (nu mecanismul și nici legile sale, ci nevoia de a spune) este faptul că avem un corp: un loc de dorință, el se află la baza exprimării acestei dorințe. Orice vorbire este dorință: orice vorbire vine din corp" („Le corps", în *Faire de l'Histoire*, tomul III, „Nouveaux objets", p.174.

[113] J. LE GOFF, *Pour...*, p.344.

[114] *Ibid.*

[115] *Id.*, p.345.

tradiționale a artei, legată de ideile și de formele estetice, cît mai ales cea a gesturilor, a formelor utile, a obiectelor perisabile și nevrednice de scriere. (...) O iconografie a mentalităților, anevoioasă dar necesară, plutește încă în incertitudine"[116]; c) *tradiții orale*, cu toate implicațiile și complicațiile unei astfel de surse: surprinderea oralului în trecut, identitate/nonidentitate între oral și popular, semnificațiile expresiei *cultură populară* în diversele societăți istorice, raporturile între cultura savantă și cultura populară sînt probleme care își așteaptă soluțiile[117]. În *Civilizația Occidentului Medieval*, Jacques Le Goff înregistra „oboseala" manifestată de științele tradiționale – epigrafia, paleografia, diplomatica, înainte chiar de a-și fi spus ultimul lor cuvînt. Acestea au transmis „imaginea unei civilizații scrise ", care nu este însă decît „stratul superior" al culturii medievale: „Hrisoavele au încetat de a mai exprima întreaga realitate medievală. Astfel, un nou Ev Mediu este pe cale de a se naște, de a renaște"[118]. Acest Ev Mediu „fără texte", „fără inscripții" nu este doar un complement al Evului Mediu erudit, el este factor de modificare a imaginii acestuia, pe care-l situează, așa cum se cade, la nivelul „epidermei, al stratului de poleială superficială". Numai noile surse pot duce la cunoașterea rădăcinilor[119].

[116]Jacques LE GOFF, *Civilizația Occidentului medieval*, p.42.
[117]LE GOFF, *Pour...*, p.345.
[118]*Ibid*. Asupra acestor aspecte Le Goff a insistat, de exemplu, cînd s-a documentat despre formarea mentalității care a dus la „nașterea" Purgatoriului: „locul culturii populare în nașterea Purgatoriului (...) este cu siguranță un loc de seamă (...). În spatele unor anumite elemente esențiale ale Purgatoriului în formare, tradiția specifică este prezentă și activă. Să luăm trei exemple: focul purgator (...) ține de niște rituri și de niște credințe a căror înțelegere este înlesnită de basmele, legendele și spectacolele populare; călătoriile pe lumea cealaltă țin de un gen în care elementele savante și elementele folclorice sînt foarte amestecate; *exempla* despre Purgatoriu provin adesea din basmele populare, sau din cele înrudite cu ele. De cîțiva ani, împreună cu cîțiva colegi și prieteni, fac, în cadrul seminariilor mele de la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, cercetări asupra relațiilor dintre cultura savantă și cultura populară în Evul Mediu. Într-un asemenea subiect, sînt prea multe incertitudini ca să se poată preciza, aprofunda, interpreta, cu usurință, ceea ce provine, în mod nelegadiu, de la cultura populară. Trebuie să știți însă că această cultură și-a avut rolul ei în nașterea Purgatoriului. Secolul nașterii Purgatoriului /al XII-lea/ este, totodată, cel cînd presiunea folclorului asupra culturii savante este mai vie decît niciodată..." (Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981, pp.26-27).

Pentru modalitățile de captare a oralului, precum și pentru evaluarea informației pe care o furnizează, a se vedea, printre altele, Paul Zumthor, *Introduction à la poésie orale*, Paris, Seuil, 1983.
[119]*Civilizația Occidentului medieval*, p.42.

Reușitele etnologiei în arii extraeuropene încurajează abandonarea punctului de vedere europocentrist, iar aceasta înseamnă, dintr-o dată, extinderea posibilităților de comparație. Avantajele unei schimbări de orizont asemănătoare au putut fi apreciate în studiile lingvistice structuraliste și în progresele structuralismului în general. Optînd pentru metodologia etnologului, istoricul nu păseste pe o cale regală. Există dificultăți, sînt previzibile primejdii, erori rezultate din înlocuirea perspectivei istorice cu cea etnologică, de pildă, tendința de a stabili între etnologie și istorie deosebirea dintre observația directă a fenomenelor vii și reconstrucția fenomenelor moarte. Convergența celor două partenere trebuie căutată în statutul de știință, care le este comun, iar „știință nu se poate face decît despre abstracție"[120].

Un *alt* Ev Mediu-obiect este, în foarte mare măsură, o chestiune ce ține de tehnicile de sondaj. Lucrările lui Jacques Le Goff redau un proces în curs de desfășurare al cărui scop este precizarea obiectului epistemic. Circumscrierea acestuia nu poate fi decît provizorie, deoarece asistăm la dilatarea lui continuă: supus unei examinări al cărei cuvînt de ordine este folosirea tuturor mijloacelor care asigură realizarea istoriei totale, cîmpul de investigație este practic indelimitabil. Obiectul și metoda – metodele – se precizează simultan, se condiționează, se definesc și se validează reciproc. Refuzul limitărilor și al preconceptiilor, constiința relativismului stiintei despre istorie, revizuirea bazelor epistemologice sînt cîteva din punctele înscrise în programul „noului istoric": „Istoria așteaptă poate un Saussure al său", scrie Jacques Le Goff[121]: activitatea din cadrul reorientării inaugurată de Marc Bloch și Lucien Febvre, care avea să alăture sau să opună stratului superior și rapid al istoriei evenimențiale stratul profund, lent, al istoriei mentalităților, n-ar fi deci decît pregătirea cotiturii, a revoluției ce va decide identitatea unui mod nou de a gîndi istoria.

1986

[120] *Ibid.*
[121] LE GOFF, *Pour...*, p.346.

Rigoare documentară și imaginație[1]

– Un nou mod de a scrie istoria –

1

Într-un interviu cu certă valoare metodologică, realizat de François Ewald cu Roger Chartier[2], se precizează că „noua istorie" se află în cea de-a treia eră de existență. Fiecare din aceste ere este ilustrată de nume celebre care pun în lumină, pe de o parte, diversitatea cercetărilor, într-un cadru definit prin unitatea facturii abordărilor, și, pe de alta, mobilitatea la nivelul metodei. Pe lîngă pionieri, ca Marc Bloch și Lucien Febvre, prima generație a „ școlii de la Anale" este reprezentată de Fernand Braudel, cea de a doua, de Georges Duby, Emmanuel Le Roy Ladurie și Jacques Le Goff. Reprezentativitatea celor trei nume pentru a doua eră este, firește, reală, dar, cum bine se știe, cei trei autori nu dețin exclusivitatea: alte nume, și ele nu sînt puține, li se pot alătura. A treia eră ar fi reprezentată, după opinia realizatorului interviului, de interlocutorul său, Roger Chartier, care duce mai departe, împreună cu ceilalți istorici ai mentalităților, și reînnoiește metodele și spiritul unei direcții în care se angajează curiozitatea cercetătorilor. Roger Chartier „elaborează o nouă istorie a mentalităților", centrîndu-și căutările asupra unei anumite practici culturale din Franța Vechiului Regim: cartea și lectura[3]. Format, pe la sfîrșitul anilor '60, la ceea ce pe vremea aceea încă se mai numea *Ecole Pratique des Hautes Etudes*, elev al lui Alfred Dupront și Fernand Braudel, Roger Chartier ne spune că, „printre cei ce l-au înrîurit cu adevărat adînc", pe lîngă Pierre Goubert, Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, se află și Emmanuel Le Roy Ladurie, ca exponent, am văzut, al celei de a treia etape din evoluția

[1] Termenii sînt preluați de la Jacques Le Goff, care, prin ei, rezuma proiectul „noii istorii" (cf. în acest volum, „Fața nestiuta a Evului Mediu", pp.134-140).

[2] „Un historien de la troisième génération", *Magazine littéraire*, 238, fév. 1987.

[3] Roger CHARTIER a coordonat volumul *Les usages de l'imprimé* (Paris, Fayard, 1987) și cel de-al treilea tom din *Histoire de la vie privée. De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Seuil, 1986. A publicat, în 1987, *Lectures et Lecteurs dans la France d'Ancien Régime* (Seuil) etc.

„școlii istorice" de la Paris. În cea de-a treia eră a sa, istoria mentalităților operează o lărgire a noțiunii de *social*. Una din modalitățile de a o face este, se pare, „lucrul cu textul". Acesta nu ar mai fi doar o sursă de date ce vor fi seriate și înregistrate, ci chiar obiect de studiu: textul ca atare, în materialitatea, în producerea și circulația lui, trebuie examinat ca semn învestit cu sens, „un sens (...) care nu este legat numai de literă (...), ci care trebuie perceput în funcție de condițiile lui istorice de înțelegere". Perspectiva adoptată de Chartier este aceea a sociologului german Norbert Elias: invariantele sînt excluse, diferitele configurații sociale și psihice înscriindu-se în continuitatea evoluției unei civilizații; configurațiile suferă schimbări, dar nu prin rupturi, ci printr-o înlănțuire de forme, prin suprapuneri și mici deplasări, care, treptat, produc transformarea figurii inițiale: „În interiorul continuității procesului de civilizație, trebuie gîndită mobilitatea configurațiilor".

Noua etapă, a treia, a „noii istorii" fusese semnalată, de fapt, de același François Ewald, chiar din 1985, tot într-un interviu, cu un alt reprezentat al istoriei mentalităților: Paul Veyne[4]. Această a treia eră ar fi marcată – inaugurată? – de apariția monumentalei *Histoire de la vie privée*, inițiată de Michel Winock și coordonată de Philippe Ariès și Georges Duby. Lucrarea nu se vrea și nu este un manifest al „noii noi istorii", deoarece, spune Paul Veyne[5], ea nu a fost scrisă în acest scop, ci, mai curînd, pentru o redelimitare a problematicii și a metodelor. Fiind totuși vorba de o lucrare-simbol al noii ere, este necesară o precizare de ordin terminologic. *Privat*, noțiune cu valoare de element orientativ, nu intră în opoziție cu *public*: „Este *privat* ceea ce, la un anumit moment, ține de o jurisdicție care nu este cea a întregului grup: familia și casa ei, corpul și îngrijirea lui, dar și ansamblul dispozitivului intelectual și spiritual în cadrul căruia individul se constituie ca subiect pentru sine și, totodată, pentru ceilalți: morala, credințele, religia lui". Pentru o astfel de istorie, iconografia este la fel de importantă ca și textul verbal[6]. Prin urmare, stabilirea faptelor se face atît pe baza documentelor de arhivă, cît și pe aceea a operei-ficțiune, produs al unui

[4] „Essais sur les moeurs", *Magazine littéraire*, 225, déc.1985.

[5] Coordonatorul primului volum din *Histoire de la vie privée* și autorul foarte cunoscutei lucrări *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, 1971.

[6] Georges DUBY, în prefața la *Histoire de la France. Naissance d'une nation. Des origines à 1348*, Paris, Larousse, 1970, 3 volumes, situează documentul iconografic pe același plan cu cel scris, relația dintre ele fiind una de necesară complementaritate (cf. *supra*, p.142, n.78).

mod de a trăi evenimentul; între imaginar și real, se produce un joc de du-te-vino datorită căruia este dezvăluită „intimitatea oamenilor". Astfel, este pusă și problema „autoconstituirii subiectului, adică felul în care oamenii se referă la ei înșiși, felul în care ei se văd și se fac". O dată cu acest mod de abordare a subiectului, „cunoscător sau moralizant", istoricul pătrunde pe domeniul filosofiei, însă bogăția noțiunii de subiect este dată de istorie, nu de filosofie, care, în privința aceasta, nu poate spune mare lucru. Modul acesta de a scrie Istoria, spune Paul Veyne, s-ar fi numit altădată *Essais sur les moeurs* (Încercare despre moravuri), subliniind poate actualitatea unui anumit tip de demers voltairian. Pentru istoriografia modernă, *istoria vieții private* înseamnă ștergerea limitelor dintre societate și civilizație.

Istoria vieții private este o istorie a mentalităților în măsura în care aceasta nu tratează fenomenele în termeni de infra- și suprastructură. Este „o istorie a civilizației, fără descrierea aparatului de Stat", care nu este totuși nici ignorat, nici minimalizat. Se schimbă însă optica asupra lui, această optică nemaifiind cea a *leader*-ului, a persoanei publice, ci aceea a cetățeanului de rînd, „sclav sau subiect", în raporturile pe care le întreține cu el însuși și cu aparatul de Stat.

2

> *„Istoria mentalităților tinde să-i privilegieze pe abandonații istoriografiei tradiționale. Noii istorici redescoperă mai pretutindeni majoritățile tăcute: țăranii le reține atenția mai des decît orășenii..."*
>
> PAUL PELCKMANS[7]

2.1. Unele din aspectele înfățișate de Emmanuel Le Roy Ladurie, în *Montaillou...*[8], sînt fenomene de ecou, epigonice[9], față de manifestările majore ale catarismului, care nelinistiseră în atît de mare măsură Bi-

[7] „Littérature et histoire des mentalités", în *Méthodes du texte*, Paris-Gembloux, 1987, p.257.

[8] *Montaillou, village occitan, de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1985.

[9] „Abia pe la 1330, Biserica catară din Franța încetează să mai existe" (Mircea Eliade, *Istoria credințelor religioase*, traducere de Cezar Baltag, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988, vol.III, p.196).

serica de la Roma, încît aceasta a ordonat organizarea aparatului inchizitorial. Perfecționîndu-se, acest aparat inchizitorial avea să devină „unul din cele mai cumplite instrumente de represiune pe care le-a cunoscut vreodată lumea"[10], întrucît, în 1252, papa Inocențiu IV, prin bulla *At extirpanda*, avea să autorizeze și să recomande tortura[11], lăsînd, de fapt, practicarea acesteia la latitudinea inchizitorului[12]. Cel ce studiază catarismul muribund implicat de existența comunității din Montaillou, între 1294 și 1324, trebuie așadar să țină seama de această realitate, chiar dacă această manifestare eterodoxă lăsase mult în urmă epoca apogeului. Menționăm, chiar de la început, acest aspect tratat în lucrarea lui Ladurie, deoarece, deși aparent nu ocupă un loc privilegiat, el constituie un fel de condiționare ideologică a tuturor celorlalte manifestări ale vieții de zi cu zi dusă de sătenii din această localitate, aflată și astăzi în actualul departament Aude: se stabilește, astfel, un raport între istoria religiilor și istoria mentalităților[13]. Întrucît documentul folosit de Ladurie emană de la Inchiziție, fenomenele, reorganizate și redistribuite în vederea alcătuirii monografiei satului, poartă marca opticii bisericii catolice și a instituției care veghea asupra purității propriei doctrine. Documentul este *Registrul* în care sînt consemnate interogatoriile inițiate și conduse de episcopul din Pamiers, Jacques Fournier, care, pentru a depista erezia, acționase cu zel de polițist și migală de etnograf, sau ca un nevrotic obsesivo-fobic[14]. Răspunsurile au dezvăluit

[10] Fernand NIEL, *Albigeois et Cathares*, Paris, P.U.F., „Que sais-je?", 6-e édition 1970 (1-e éd. 1955), p.120.

[11] *Ibidem*.

[12] Bernard GUI, *Manuel de l'Inquisiteur*, „édité et traduit par G.Mollat", Paris, Champion, 1926, 2 volumes, rămîne una dintre cele mai bogate și mai autentice surse care ne informează despre funcționarea internă a tribunalului Inchiziției, ca organism de represiune, precum și despre doctrinele profesate de ereticii din sudul Franței, la sfîrșitul secolului al XIII-lea și în primul sfert al celui de al XIV-lea. Bernard Gui a fost inchizitor în ținutul Toulousain, din 1307 pînă în 1324, adică într-o mare parte a perioadei examinată de Ladurie în *Montaillou*...

[13] „*Istoria religiilor* are ca sarcină să ne facă să înțelegem ce gîndeau despre propria lor aventură spirituală oamenii aceia – adesea lucizi – care o urmau pînă la moarte. Tocmai prin aceasta ea se confundă, din punctul nostru de vedere, cu *istoria mentalităților*" (René Nelli, *Le Phénomène cathare*, Paris, P.U.F., „Nouvelle Recherche", 1964, p.7).

[14] „Un soi de Maigret obsesiv și compulsiv. Acționează, și reușește, bizuindu-se mai ales pe iscusința tenace și diavolească dovedită în timpul interogatoriilor sale" (Emm. Le Roy Ladurie, *Montaillou*..., p.14. Numărul paginii trimite la ediția franceză).

fațete ale unui cotidian care nu întotdeauna îl interesa pe Inchizitor, dar care asigură perenitatea, utilitatea unui document. Valoarea testimonială a acestuia nu poate fi pusă la îndoială, deși nu se poate susține că *Montaillou...* iese *direct* din el, ca o realitate de o inatacabilă obiectivitate, intruziunile subiectivității mărginindu-se doar la chestiunile de montaj, de „mise en oeuvre". Lăsînd, pentru moment, de o parte acest aspect, să-i zicem „de construcție", amintita valoare testimonială a registrelor de Inchiziție – în general, și, în special, a aceluia folosit de Ladurie – este, nu rareori, contestată cu fermitate. René Nelli, de exemplu, în lucrări indispensabile pentru înțelegerea fenomenelor cu care ne familiarizează *Montaillou...*, este, în această privință, mai curînd descurajant: „Nu putem (...) lua în seamă numeroasele 'depoziții', care, de altfel, țin uneori de fantezia individuală, înregistrate de Inchizitor..."[15], fantezie ce duce, bineînțeles, la o viciere a depoziției ca atare, dar care, alterînd realitatea, acționa în sensul unei anumite mentalități comune.

La rîndul său, avînd în vedere că mai toate tratatele teoretice, atîtea cîte vor fi existat, au fost arse de Inchiziție, Denis de Rougemont nu-și ascunde rezervele față de valoarea arhivelor acesteia: „singurele mărturii păstrate sînt interogatoriile acuzaților, care, probabil, au fost 'solicitate' de judecători și denaturate de grefieri"[16]. Ladurie nu-și propune, nicidecum, să reconstituie doctrina catară, sau să analizeze catarismul ca practică religioasă: evocarea acestuia, inevitabilă, are la bază necesitatea de a recrea cadrul potrivit, etica sau credința care permit „examinarea sensibilității și a sociologiei țărănești"[17]. Tabuurile și contrafacerile – prudente – ce ar fi putut apărea în referințele la erezie nu intervin, de bună seamă, în relatările despre cotidianul montalionez decît în măsura în care acesta nu poate fi scos de sub incidența misticului, sau, mai precis, a observatorilor Inchiziției. Pe de altă parte, ținînd seama de natura sursei fundamentale, Ladurie nu poate prezenta decît aspectele care, într-un fel sau altul, puteau reține interesul In-

[15] René NELLI, *Ecritures cathares*, Paris, Ed. Planète, 1968 (1-e éd. Denoël, 1959), p.15.

[16] Denis de ROUGEMONT, *Iubirea și Occidentul*. Traducere, note și indici de Ioana Cîndea-Marinescu, prefață de Virgil Cîndea, București, Univers, 1987 (ed. fr. 1972), p.77.

[17] *Montaillou...*, p.532.

chiziției[18]. *Registrul* lui Jacques Fournier[19] este sursă esențială, întrucît el este „oglindă a mentalităților"; mărturia oferită de el, deși nu este totală, are o „valoare excepțională" pentru cunoașterea culturii – în sensul dat de antropologi acestui termen – țărănești[20]. Această „valoare excepțională" este asigurată, mai întîi, de ceea ce Ladurie numește „focalizarea documentului", în sensul că mărturiile înregistrate de episcop aruncă lumină asupra „unui sat complet" și asupra „peisajului mental din parohiile vecine". În al doilea rînd, valoarea excepțională a documentului este dată de o ratiune pur sociologică: erezia catară, care se află la originea anchetelor lui Jacques Fournier, nu mai este, în perioada 1294-1324, un fenomen eminamente urban; pentru a se apăra, ea se retrage în lumea rurală, al cărei anticlericalism cronic, alimentat de sporirea dijmelor bisericești, menținea această populație în stare de disponibilitate față de orice deviație. Așa se explică, în mare parte, supraviețuirea catarismului după cruciada albigenză și după represaliile ce au culminat cu holocaustul de la Montségur[21]. Acest „modest *revival* țărănesc" ar fi fost de neconceput în orașe, unde călugării predicatori și minoriții exercitau o supraveghere foarte constiincioasă: „Astfel ruralizată, erezia albigenză îmi dă prilejul să studiez nu catarismul în sine, ci pur și simplu mentalitatea rustică[22] (...). Țăranii autentici au oferit

[18] „Erezia nu a prea molipsit grupul /faictorilor de lemne/ ca atare; prin urmare, /faictorii de lemne/ nu interesează /Inchiziția/ decît foarte puțin: de aceea, îi întîlnim destul de rar" (*Montaillou...*, p.108).

[19] Redactat, bineînțeles, în limba latină și păstrat în biblioteca Vaticanului, *Registrul* a fost tradus în franceză și publicat de Jean Duvernoy, Toulouse, 1965, 3 volume. Ladurie, deși socotește că această traducere este „excelentă", traduce el însuși textele după originalul latin.

[20] *Montaillou...*, p.346.

[21] *Ibidem.*

[22] *Ibidem.* Aceeași origine poate fi dată propensiunii la revoltă și erezie – protestanți, calviniști, „camisards" – în general, manifestă și neîntreruptă în lumea satelor occitane: să ne mulțumim cu menționarea „afacerii Calas", care nu este, poate, decît cea mai celebră, dar, în nici un caz, nu este singura. Execuția, prin tragere pe roată, a lui Jean Calas, în 1762, îl făcea pe Voltaire să scrie: „Se pare că există în Languedoc o furie infernală adusă altădată de către inchizitori pe urmele lui Simon de Montfort, și care, de atunci încoace, își flutură din cînd în cînd stindardul" (citat de Emm. Le Roy Ladurie, *Histoire du Languedoc*, Paris, P.U.F., „Que sais-je?", 4-e éd., 1982 première éd. 1965 p.95).

Spiritul recalcitrant, rezistent, este semnalat de Ladurie (*idem*, pp.63-64, 68, 83, 84-85, 87) ca o permanență, ca o implantare profundă ce se face simțită în Languedoc, la orice epocă. De exemplu, „Comuna" a fost proclamată, în 1871, mai

terenul social pe care erezia a putut cunoaste o ultimă înflorire, servindu-ne şi nouă, totodată, ca revelator al mentalităţilor unui grup agrest"[23].

Înainte de a examina cîteva detalii ce ţin de metodă, trebuie să facem o precizare – de mai era nevoie – privitoare la obiectul de studiu: ca toţi istoriografii mentalităţilor, Emm. Le Roy Ladurie observă fenomenele ce se înscriu în durata lungă şi foarte lungă, „transistorică"[24], fenomene cu o existenţă, sau persistenţă multiseculară, chiar milenară: transhumanţa, modelul feudal al economiei tărăneşti, rezistenţa anticlericală – de fapt, o opoziţie faţă de regimul dîjmelor bisericeşti, vizibilă pînă în preajma Revoluţiei din 1789 –, familia, educaţia copilului rural, comportamentul gestual, atitudinea în faţă morţii, grupurile sociale, sentimentul naturii, credinţele şi practicile religioase etc.

> *„Căutăm, tot mai în urmă, apa proaspătă a documentelor şi a textelor. Ajungem, în sfîrşit, chiar la izvoare (...), la vechile arhive."*
>
> EMM. LE ROY LADURIE,
> *Histoire du climat depuis l'an mil* [25]

2.2. Într-o lucrare apărută înainte de *Montaillou...*, *Les Paysans de Languedoc*[26], Emm. Le Roy Ladurie face o descriere a demersului său. După ce îşi menţionează sursele – registrele de cadastru rural, asa-zisele *compoix*, care fac posibilă o istorie a proprietăţii rurale în perspectiva duratei lungi –, autorul ne spune că *metodele* sale sînt de tip statistic,

---

întîi la Narbonne; printre departamentele care, de un veac încoace, au fost orientate, invariabil, către stînga, se numără Gard, Hérault, Aude şi Haute-Garonne, alcătuind, împreună cu sud-estul provensal, pînă nu prea demult, asa-numitul „Midi-Rouge". „Constanţei geografiei electorale" îi corespunde „permanenţa unui tip uman caracteristic: republicanul din Sud, anticlerical de bunăvoie", a cărui ascensiune politică este urmarea progreselor făcute de învăţămîntul public (cf. *idem*, p.109). În aceste din urmă cazuri, vocaţia avangardei are, desigur, alte explicaţii, sau, *în primul rînd*, altele decît – numai – anticlericalismul.

[23] *Montaillou...*, p.346.

[24] *Idem*, p.347.

[25] Paris, Flammarion, 1967, p.10

[26] Paris, Flammarion, 1967.

pertinența lor, nu numai în despuierea registrelor, fiind susținută de Ladurie, cu deosebire, într-un text din 1968, „L'Histoire et l'ordinateur", inclus în volumul *Le territoire de l'historien* (1973), asupra căruia vom reveni. *Colectarea* faptelor, în cronologia lungă, este urmată de *selectarea* lor în vederea constituirii obiectului de studiu, în cazul dat, *expansiunea unei societăți rurale tradiționale, de la începutul veacului al XVI-lea până la finele celui de al XVII-lea.* Delimitarea fusese făcută „tăind direct în istorie"[27], decupînd deci, în durata lungă, transa care, fiind mai puțin cunoscută, dar pentru care documentele nu lipseau, putea prezenta un interes incontestabil pentru cercetător. În cadrul ei, au fost desprinse, pe lîngă unele constante antropologice, variabilele: „cronologia lor instabilă, jocul continuu de interrelații, constituie, în mod fundamental, trama cărții mele"[28], declară Ladurie. Dincolo de aceste categorii, se zăreau oamenii, *țăranii din Languedoc și grupurile lor sociale*: aceasta este adevărata, singura rațiune ce poate legitima un studiu de asemenea tip, care, pentru autorul nostru, este *istoria totală*[29].

Explorarea și exploatarea documentului scris sînt fundamentale pentru atingerea acestui scop, chiar dacă datele necesare alcătuirii unei științe se află răspîndite haotic într-o masă imensă de acte de arhivă. În măsura în care datele izolate sînt compatibile cu gruparea în serii, abordarea sistematică a obiectului supus studiului devine posibilă. Consultarea unor lucrări cu tematică similară înlesnește *comparațiile*, și chiar dacă nu autorizează întotdeauna extrapolarea metodelor, confruntarea duce la desprinderea unor principii[30].

Una din caracteristicile definitorii ale metodei folosite de Emm. Le Roy Ladurie și de noua istorie este îndelung analizată în *Le territoire de l'historien*[31]. Este vorba de *abordarea interdisciplinară*[32], care, în

[27] *Les paysans...*, Paris, Flammarion, 1988, p.8.
[28] *Idem*, p.10.
[29] „Istoria materială și cantitativă (...), oricît de exhaustivă și de riguroasă ar fi ea, nu mă satisface într-un tot. (...) În cadrul limitat al unui grup uman, am riscat aventura unei istorii totale." (*Ibidem*).
[30] Cf. Emm. LE ROY LADURIE, *Histoire du climat...*, pp.7-11.
[31] Paris, Gallimard, 1973.
[32] „Zonele interdisciplinare, pe al căror teritoriu istoricul se învecinează, intră în legătură și, uneori, se ceartă cu celelalte științe sociale (etnografia, economia), precum și cu științele naturii și ale mediului înconjurător (...). Aceste incursiuni pluridisciplinare (...) m-au silit, în numeroasele rînduri, să mă angajez într-o cercetare colectivă..." (*Le territoire de l'historien*, p.8).

viziunea autorului, cel ce scria în urmă cu aproape treizeci de ani[13], comportă, mai întîi, într-o ordine care nu este cea valorică, metodele, sau, mai exact, *tehnicile cantitative*: se știe că lui Ladurie îi aparține faimoasa asertiune, în tonalitate profetică, potrivit căreia „istoricul de mîine va fi programator sau nu va mai fi deloc"[14], doar parțial adevărată. Valoarea tehnicilor nu trebuie subestimată, întrucît, într-o fază pre-metodologică, ele au rolul de a organiza cercetarea[15]. Eficacitatea tehnicilor cantitative fusese dovedită în studii asupra exploatării țăranilor ruși de către latifundiarii de altădată, în studii despre reconstituirea familiilor din secolul al XVIII-lea, despre chiriile pariziene, de la sfîrșitul evului mediu pînă în secolul al XVIII-lea, despre mișcarea prețurilor, despre situația recrutilor din contingentul 1868 etc. Metoda fusese folosită cu mare succes de Fernand Braudel, Jacques Le Goff, Robert Mandrou, Alain Besançon. Fundamentată astfel, istoriografia, scrie Ladurie, se orientează către studierea structurilor, a fenomenelor de lungă durată, a colectiilor de date susceptibile de o exploatare serială și cantitativă[16]: așa se realiza istoria „structurală", „sistematică", sau „totală", despre care, tot cu una din acele formule adesea citate, Ladurie spunea că „transcende evenimentul, îl fagocitează, sau îl recuperează"[17].

În aceeași perspectivă interdisciplinară, colaborarea cu etnologia, antropologia – „disciplină ce ar fi (...) o ramură pioneră a unei istorii noi"[18] – și sociologia se semnalează ca o necesitate și, pentru cel familiarizat cu opera lui Ladurie, ca o reușită.

[13] În acest volum, sînt adunate texte scrise încă din 1968, cf. *supra*.
[14] *Idem*, p.14.
[15] „Prin 'metode' nu înțelegem doar o metodologie generală: ne gîndim și la micile vicleni tehnice, la 'rețetele de bucătărie' care trebuie să fie de folos, în precizarea datelor, dacă se poate, standardizate, tuturor cercetătorilor..." (*Idem*, p.271).
[16] „*La territoire...*", p.169.
[17] *Idem*, p.174.
[18] *Idem*,, p.222.

„Chiar și structurile cel mai logic construite (de pildă, în istoria rurală, unde totul este mai simplu decît în altă parte) au fazele lor de dezechilibru, balansările, cîrligurile, momentele lor de retroacțiune și de restaurare, în sfîrșit, oscilațiile lor secundare, care, de acum înainte, pot constitui trama narațiunii lui Clio."

EMM. LE ROY LADURIE,
Le territoire de l'historien[39]

2.3. Pentru întocmirea monografiei satului Montaillou, Ladurie se situează, constant, pe pozițiile istoricului[40]: optica acestuia îi dictează alegerea demersurilor exploratorii și sensul adaptării lor. Ca practică metodologică, este adesea propusă „viziunea plată, la nivelul pămîntului", „legea de aur"[41] pentru realizarea oricărei monografii rurale.

Este eliminată din obiectul de studiu istoria politică și evenimențială[42], atenția cercetătorului fiind focalizată de însăși comunitatea de la Montaillou, de „Montaillou așa cum era el"[43].

Procedeele ce țin de metodă funcționează, foarte frecvent, ca sinecdocă, exemplele fiind alese după criteriul reprezentativității, legitimat de posibilitatea serierii fenomenelor, de înscrierea lor în colecții de fenomene[44]. Însăși monografia satului Montaillou trebuie privită astfel[45], aceasta fiind, de fapt, caracteristica fundamentală a lucrării,

[39] *Op.cit.*, p.171.
[40] Cf. *Montaillou...*, pp.306, 413, 539, 601.
[41] *Idem*, p.19.
[42] *Idem*, p.37.
[43] *Idem*, p.50.
[44] „Biografia acestui personaj /Pierre Maury/ se identifică (...) cu marea transhumanță, care întemeiază economia pireneană din vremea aceea" (*Idem*, p.117). „Trebuie să trecem dincolo de descrierea legăturilor economice și profesionale : trebuie să descifrăm, cu ajutorul personalității atît de atașante a lui Pierre Maury, ce poate fi poziția socială și mentalitatea unui cioban transhumant din Montaillou, în deceniile de la începutul secolului al XIV-lea" (*Idem*, p.174). „Această predică a lui Bernard Bélibaste afirmă, în treacăt, valorile fundamentale ale unei anumite occitanități a crescătorilor de animale..." (*Idem*, p.121). „Predica lui Jacques Authié este un esantion foarte bun din tipul de predică în stil folcloric, dar de teologie catară, impecabilă." (*Idem*, p.126).
[45] „Pentru mentalitatea *Analelor*, cel din urmă sat din Languedoc devine semn universal perfect inteligibil: în el se concentrează istoria și geografia tinutului, pe mai multe nuleeni, el este purtător de sens pentru întreaga istorie a Europei." (Mihai Zamfir, „Spiritul *Analelor*", în *România literară*, 51, 19 decembrie 1985).

valoarea ei exemplară, cea care permite situarea unei asemenea cercetări în cadrele demersurilor științifice, așa cum vom avea prilejul s-o arătăm și ceva mai departe. Analiza în profunzime recomadă adoptarea practicilor stratigrafice; ele dau posibilitatea de a cunoaște aportul specific pe care istoria – cea a duratelor lungi – îl primește „de la fiecare veac sau grup de veacuri și de la fiecare mileniu"; acest aport nu este, așadar, abolit, ci, pur și simplu, „acoperit sau, cel mult, erodat și brutalizat de efortul perioadelor ulterioare". Totalitatea acestor contribuții de-a lungul secolelor, chiar înainte de înțelegerea lor structurală, trebuie supusă unui anumit tip de lectură: „ca o secțiune geologică, de jos în sus, dacă ești istoric, și de sus în jos, dacă ești geograf sau etnolog"[46].

În felul acesta Ladurie examinează inovațiile în domeniul culturii plantelor, sau al domesticirii animalelor, perioada clasică a civilizației rurale, structurile economice, religia, cultura, folclorul, diferențele regionale, transformarea și declinul civilizației sătești. În *Montaillou...*, prin investigare stratigrafică, s-a ajuns la revelarea codului gestual, a tuturor aspectelor legate de demografie, precum și a problematicii subordonată sociabilității și culturii.

Pentru definirea satului Montaillou, ca unitate teritorială și demografică, Ladurie distinge două axe de relații: „legăturile verticale", de tip ierarhic, administrativ și feudal, contestate de îndată ce ele emană de la Biserică, și „legăturile orizontale, întemeiate pe sentimentul popular de comunitate materială și culturală, tradițională și lingvistică, sătească, citadină și culinară"[47]. Legăturile de pe cea de-a doua axă, i se par hotărîtoare pentru istoria mentalităților, deoarece ele se impun „la nivelul sensibilității maselor."[48] Astfel se explică însemnătatea datului cultural, în mare măsură *lingvistic*, nu numai pentru delimitarea spațiului ce înglobează satul Montaillou, ci, mai ales, pentru definirea unei mentalități puternic marcată regional[49].

[46] Emmanuel LE ROY LADURIE, „Civilisation rurale", in *Ecyclopaedia Universalis*, studiu reluat în *Le territoire de l'historien*.
[47] *Idem*, p.410.
[48] *Ibidem*.
[49] „În depoziția martorilor noștri, occitana este ca o hulă venită din adîncuri, pe care o acoperă superficial, fără să o mascheze, spuma latinei scribilor (...). 'oamenii-cei-buni' au în comun cel puțin un punct: și unii și ceilalți predică, atunci cînd este nevoie, în limba vulgară." (*Ibidem*). „Am spus *Credo* în limba vulgară, la slujba pe care o

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Titlul unui capitol, al saselea, „Etnografia Pirineilor păstorești", ne informează explicit despre factura uneia din metodele utilizate de Ladurie, punctul de vedere al etnografului[50], vocabularul etnografului[51] fiind și ele la fel de explicit invocate. Întrucît caracterul constitutiv al unora din aspectele examinate de Ladurie este asimilabil celui al folclorului, metoda tradițională, regresivă, se dovedește insuficientă; cercetările asupra folclorului actual din Ariège și Aude, întreprinse cu metoda tradițională, ar trebui să permită, „printr-un procedeu de istorie regresivă", să se ajungă la „arhetipurile medievale", dar acest lucru nu se întîmplă. Există, de pildă, în folclorul morții, multe elemente pe care cercetările tradiționale nu le pot recunoaște mai devreme de secolul al XV-lea, deși texte anterioare acestei epoci le consemnează[52]; o dată mai mult, se impune, ca punct de plecare, lectura textelor vechi[53].

Nu putem sublinia îndeajuns că monografia aceasta, care-l obligă pe cercetător să stăruie asupra tuturor amănuntelor din care este făcută viața cotidiană a oamenilor, este, într-adevăr, în mare măsură, o muncă de etnograf, ce nu poate fi însă disociată de cea a sociologului și, bineînțeles, de cea a istoricului. Metodele operează simultan sau succesiv, dar întotdeauna în complementaritate, alcătuind, de fapt, un sincretism de strategii reunite sub semnul eficacității.

facem duminica", declara Amiel de Rieux, vicar la Unac (*Idem*, p.477). „Textele noastre afirmă limpede că, la slujba de duminică, slujitorul rustic predica în *limba vulgara*." (*Idem*, p.520). „Parohia cu cruci galbene și populația din Sabarthès se înscrează în cadrul mai larg al unei occitanități arzătoare, vie în sine, mai curînd decît conștientă de sine." (*Idem*, p.440). „Conștiința globală a unei personalități occitane există nu atît la bastinași, cît la oamenii originari din zonele exterioare complexului occitano-catalan." (*Ibidem*, nota 3).

[50] *Montaillou...*, p.401.

[51] *Idem*, p.409.

[52] *Idem*, pp.576-577.

[53] *Idem*, p.612.

„Înainte de 1350/ catarismul este extirpat cu totul. Doctrina lui stranie, aureola de mister și de sînge care înconjoară scurta lui istorie îl fac să reînvie astăzi ca sursă de inspirație poetică și filosofică."

EMM. LE ROY LADURIE,
Histoire du Languedoc[54]

3.1. În interviul citat la începutul acestui studiu, Roger Chartier, evocînd timpul cînd căuta o direcție de cercetare din care să-și facă o profesiune, declară: „Am șovăit (...) între istorie și literatură (...). *Dacă munca mea de istoric mă aduce astăzi la textele literare*, poate că motivul trebuie căutat în această veche iubire"[55]. Să fie oare, într-adevăr, doar o „întoarcere" sentimentală?

Cînd debuta în activitatea sa de istoric, adică pe vremea cînd Ladurie decreta că „istoricul va fi programator, sau nu va mai fi deloc"[56], Chartier lucra și el după metodele cantitative, declarînd totodată că istoricul Alfred Dupront, „care l-a învățat meserie", „scria o limbă superbă".

Relațiile „noii istorii" cu literatura constituie un aspect frecvent adus în discuție. Raportul istorie-literatură ar comporta, în mare, următoarele situații: a) istoria, mai cu seamă cea a mentalităților, se resimte de influența literaturii, folosită ca sursă de cunoaștere a modului în care omul gîndește realitatea, în special fenomenele duratelor lungi; b) textul istoricului este un text literar; c) istoria inspiră literatura, istoria devine literatură, situație care pune, în esență, problema dozajului istoriei și cea a subiectivității autorului; d) istoria își face simțită influența în zona metaliteraturii. Favorizînd reînnoirea metodelor de analiză a operelor literare, istoria mentalităților „a semnalat istoricului literar noi posibilități de a pătrunde mecanismul relației autor-operă-public"[57].

[54] *Op.cit.*, p.44.
[55] Cf. *supra*, Sublinierea noastră.
[56] Cf. *supra*, *Le territoire de l'historien*, p.14.
[57] Alexandru DUȚU, *op.cit.*, p.52. Pentru ultima ipostază a legăturii dintre istoria mentalităților și literatură, lucrarea specialistului român este o referință indispensabilă.

Scriam, în altă parte[58], că textul literar prezintă pentru istorie – mai ales pentru cea a mentalităților – interesul ce decurge din relația literaturii cu societatea, un raport deloc simplu, de vreme ce imaginea societății în literatură este într-adevăr reflectarea societății reale; totodată, ea este însă și un „camuflaj" al acesteia, „o oglindă deformantă", cum spune Jacques Le Goff[59], expresie ce conotează subiectivitatea, ideologia, mentalitatea. Menționam, cu același prilej, contribuția lui Jean Starobinski, într-un text de referință, la elucidarea acestei probleme. Valoarea documentară a textului literar, sursă a istoriografiei, este susținută fără nici o rezervă: „Analiza internă, așa cum se practică ea într-un studiu textual, nu interzice luarea în considerație a datelor externe. Printr-un efect nicidecum paradoxal, alegerea unui text, făcînd posibilă existența unei regiuni extratextuale, determină totodată o lume care-i este exterioară. Nu ne vom putea mulțumi să căutăm legea care domnește în interiorul unui text; explorînd lumea dinăuntru, vom fi siliți să vedem toate contribuțiile, toate ecourile externe (...). Atenția manifestată pentru interior ne duce la exterior"[60].

Relația – *de acest tip* – dintre textul literar și societate, în perspectiva istoriei mentalităților, poate fi pusă în lumină și exploatată nu numai cu mijloacele foarte specifice ale istoriei și sociologiei, ci și cu cele ale semiologiei. Este, de pildă, punctul de vedere susținut de Georges Duby, pentru care scrierile narative dau la iveală un prim nivel, cel al expresiei, alcătuit din cuvinte și constelații de cuvinte destinate să prezinte indivizii și grupurile de indivizi în raporturile lor reciproce. Datoria istoricului societăților este definirea celor mai semnificative din aceste expresii, pe care să le supună unei analize semantice

[58] Cf. *supra*, „Jacques Le Goff și fața nestiută a evului mediu".

[59] „Dacă literatura poate fi, nu fără oarecare retorică, definită ca o oglindă a societății, este vorba, bineînțeles, de o *oglindă mai mult sau mai puțin deformantă, potrivit dorințelor conștiente sau inconștiente ale sufletului colectiv care se privește în ea și, mai cu seamă, potrivit intereselor, prejudecăților, sensibilităților, nevrozelor grupurilor sociale care fabrică această oglindă (...)*. Specialistului în istoria mentalităților și a civilizațiilor, literatura îi oferă mai curînd *imagos* decît imagini și îl constrînge astfel să fie psihanalistul trecutului." (Jacques Le Goff, *Pour un autre moyen âge*. Paris, Gallimard, 1978, pp.132-133). Sublinierea noastră.

[60] „Le texte et l'interprète", în Jacques Le Goff et Pierre Nora, *Faire de l'Histoire*. Paris, Gallimard, 1974, tome II, p.178.

adîncite și „să repereze discordanțele între categoriile și relațiile pe care le desemnează acești termeni și cele care stabilesc raporturile efective de putere". Aceluiași tip de analiză trebuie supuse toate semnele aduse la lumină de textele literare[61].

Adoptînd optica problematicii literaturii comparate, într-o carte de mare utilitate atît pentru istorici, cît și pentru literați, Alexandru Dutu scoate în evidență, printre multe alte aspecte, aceeași capacitate specular a artei, susceptibilă de a constitui un izvor de date pentru cel ce se ocupă de istoria mentalităților, personalitatea umană răsfrîngîndu-se în artă și depășind-o[62].

Dacă *Registrul* lui Jacques Fournier este, așa cum ne asigură însuși Ladurie, „un text exemplar (...), care constituie, în limba latină, unul din monumentele literaturii occitane"[63], valoarea de document a literaturii, pentru istoria mentalităților, își află demonstrația chiar în fascinanta monografie a satului Montaillou. Dorind să ilustreze descrierea unuia din nivelurile culturale foarte greu de reconstituit, și care în prezent focalizează interesul multor cercetători[64], *oralitatea*, Al. Dutu citează cartea lui Ladurie ca „una din cele mai celebre analize ale culturii dintr-o comună, izolată geografic și temporal, (...) pe care a desfășurat-o Emm. Le Roy Ladurie, pornind de la dosarul unei anchete judiciare conduse de inchiziție, într-un sat așezat la o mie trei sute de metri altitudine, în 1320. Supuși interogatoriilor, sătenii s-au derobat cît au putut, dar multe mărturii, este drept, indirecte, întrucît au fost consemnate de anchetatori, au permis istoricului să refacă legăturile omului cu cadrul natural, precum și registrul care pornește de la gest, trece prin rețeaua culturală, utilajul mental și convingerile adînci, pentru a se

[61] Georges DUBY, „Histoire et sociologie de l'Occident médiéval: résultats et recherches", în *Revue roumaine d'Histoire*, IX, 3, Bucarest, 1970, pp.454-455.
[62] Alexandru DUTU, *Literatura comparată și istoria mentalităților*, București, Univers, 1982.
[63] *Montaillou*..., p.625.
[64] Să-l menționăm, în primul rînd, pe Jack Goody, *The domestication of the savage mind*, Cambridge Univ. Press, 1977. Apoi, lucrările lui Paul Zumthor, *Introduction à la poésie orale*, Paris, Seuil, 1983, și *La lettre et la voix*, Paris, Seuil, 1987. Adăugăm, în spațiul culturii românești, foarte interesanta contribuție a lui Ion Pânzaru, *Cercetare de estetică a oralității*, București, Univers, 1989, și cea a lui Constantin Milas, *Introducere în stilistica oralității*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988.

termina în mit"[65]. Ladurie stabileste, într-adevăr, raportul între oral și scris într-o epocă la care cartea era o raritate, iar cei capabili să o citească, fiind vorba de cărți în limba latină, nu erau nici ei prea mulți. Într-o societate rurală, cu deosebire, alfabetizații de diferite grade erau cu totul excepționali; pentru transmiterea cunoștințelor, calea orală era, practic, singura modalitate: comunicarea, verbală sau gestuală, între generații, era forma de „învățămînt" asigurată de generația vîrstnică în bloc[66].

Pentru același aspect – literatura sursă-document folosită de istoria mentalităților – am menționa, fără a intra în detalii, o chestiune, care, în *Montaillou...*, nu are decît efecte de reverberație, dar care este mult dezbătută, deși ultimul cuvînt nu pare să fi fost spus: poezia trubadurilor ca mijloc de cunoaștere, în completare la cele cîteva scrieri de doctrină[67], a riturilor practicate de adepții ereziei și a principiilor generatoare ale acestor practici. Într-o lucrare fundamentală[68], unde etnologia comparată colaborează cu sociologia, despre originile sociale ale sentimentului și ideii de iubire, René Nelli subliniază că abordarea istorică este nu numai necesară, ci chiar inevitabilă: „Cînd descriem evoluția iubirii provensale în Evul Mediu – adică un 'fapt' imens, datat și ireversibil – recurgem la o orientare și la o metodă pur istorică: căutăm, *în ordine*, cauzele particulare ale acestui fapt trecut"[69]. Demonstrînd că totul – Poezie, Onoare, Eroism, Frumusețe morală – decurgea din puterea iubirii, René Nelli adaugă însă că iubirea aceasta își dovedea tot mai mult, în ochii tuturor, și cu deosebire în cei ai oamenilor Bisericii, caracterul „incontestabil prea puțin ortodox": „în ochii Romei, ea nu va mai fi decît o primejdioasă erezie 'naturalistă'"[70], deși trubadurii *cu certitudine* catari sînt în număr redus. Iubirea provensală și catarismul s-au dezvoltat în aceleași regiuni, ambele doctrine coexistînd vreme de două veacuri. După o analiză fină și originală, operînd cu argumente nu

[65] ALDUTU, *op.cit.*, p.61.
[66] Cf. *Montaillou...*, în special capitolul XV.
[67] Cf. René Nelli, *Ecritures cathares*, Paris, Ed. Planète, 1968, unde sînt traduse, în limba franceză, și comentate cele cîteva texte de doctrină catară care s-au mai păstrat.
[68] René NELLI, *L'érotique des troubadours*, Toulouse, Privat, 1963.
[69] *Op.cit.*, p.16. Subliniereа noastră.
[70] *Idem*, p.220.

numai de ordin religios, ci si de ordin etic, social, etnografic, istoric, geografic si filologic. René Nelli constată că, la cei mai multi trubaduri, „ideile religioase nu au avut, practic, nici un răsunet asupra continutului logicii iubirii. (...) Prin urmare, nimic nu permite să se atribuie o origine catară temelor iubirii (...), afinitătile, uneori profunde, fiind acelea de alianță pe care o bănuim uneori între catarism și erotica Oc; ele se explică nu atît printr-o influență doctrinală reciprocă, cît, mai ales, prin faptul că amîndouă intrau ca elemente necesare și concomitente în civilizația occitană de la sfîrsitul secolului al XII-lea"[71]. Simultaneitatea poeziei trubadurești și a ereziei catare duce fatalmente la influențe, coexistența fără contaminare fiind greu de imaginat. Denis de Rougemont, de exemplu, se întreabă care poate fi natura acestor influențe, sau, dacă se elimină ideea de influență, originea unor coincidențe: atît catarii, cît și trubadurii exaltă castitatea, și unii și altii disprețuiesc legăturile căsătoriei, interzic procrearea, sînt ostili preoților, preferă viața rătăcitoare, folosesc expresii luate din liturghia catară etc.[72]. Concluziile lui Denis de Rougemont sînt opuse celor formulate de René Nelli: „chiar dacă se va dovedi, de cumva așa ceva este cu putință, că unii trubaduri nu cunoșteau analogiile existente între lirica lor și dogma catară, nu înseamnă că s-a dovedit faptul că *originea* acestei lirici nu este eretică"[73]. Denis de Rougemont își susține teza legăturii strînse dintre miscarea catară și iubirea curtenească (pe care o cîntau trubadurii), dînd exemplul poeziei beghinelor, poezie influentată direct de mistica creștină[74].

Din punctul de vedere al istoricului mentalităților, care, ca om de știință, preferă datele serializabile[75], literatura – ca sursă cu valoare testimonială recunoscută, sau, dimpotrivă, contestată – are un mare neajuns: poezia trubadurilor ar putea fi considerată – la rigoare – ca o serie/clasă de fenomene, însă literatura se arată destul de putin compatibilă cu tratamentele seriale, marile opere fiind, prin definitie, în afara seriei: „literatura înseamnă abatere; ceea ce face valoarea operelor

[71] *Idem*, pp.234-235.
[72] *Iubirea și Occidentul*, pp.87-88.
[73] *Idem*, p.88.
[74] *Idem*, p.384.
[75] Cf. *supra*, p.161.

nu este faptul că lasă să fie cunoscut realul, ci acela că adaugă ceva la acesta, că îmbogățește trăirile cotidiene cu noi rezonanțe"[76]. Perspectiva istoriei mentalităților este o chestiune de *éclairage*, care, la (re)lectura textelor – literare, dar și de alt fel – favorizează formarea impresiei că „multe capodopere par să schițeze, ba chiar să elaboreze, o evaluare a celor mai ascunse derive mentale din epoca lor. (...) Textele au întotdeauna avantajul de a păstra idei circumstanțiale din trecut; ele se pretează la comentarii mai nuanțate decît documentele seriale ale istoricului"[77]. Relativizînd, din necesitate, problema reprezentativității socio-culturale a textelor literare, Paul Pelckmans admite, în cele din urmă, „compatibilitatea problematicii noii istorii" cu „irealismul textelor fictionale". Făcîndu-și din aceasta un postulat, exegetul îl legitimează prin „aptitudinea ipotezelor – ce decurg de aici – de a duce la amănuntele textelor: convergențele precise, surprinse la nivelul acestor amănunte, sînt mai convingătoare decît omologiile globale care, mai mult sau mai puțin potrivite cu operele comentate, riscă întotdeauna să traducă în special o proiectare a interpretului"[78].

3.2. Practicarea științelor, susținea Jacques Le Goff[79], este asumată de profesioniști. Istoria, deși știință, nu este atît de exclusivistă, ceea ce, după opinia eminentului medievist, este, la urma urmei, un avantaj. Chiar de va deveni „mai științifică", istoria trebuie să rămînă totodată artă. Memoria oamenilor, pentru a se hrăni, are nevoie în egală măsură de rigoare, de stil și de pasiune[80]. Examinînd productia scolii istoriografice de la *Annale*, Mihai Zamfir semnala[81] la rîndul său un aspect „epidermic și spectaculos", adică apropierea, tot mai vizibilă, a istoriei (istoriografiei) de literatură: „Textul (...) pur consemnativ (...) tinde să cedeze locul unei fraze subtile, bazată pe efecte pur literare, atractivă ca o frază de roman. Fernand Braudel și Le Roy Ladurie scriu ca niște autori-filosofi, întorcîndu-se la sursele estetice ale captării bună-

[76] Paul PELCKMANS, „Littérature et histoire des mentalités", în *Méthodes du texte*, Paris, Gembloux, Duculot, 1987, p.258.
[77] *Idem*, p.260.
[78] *Idem*, p.264.
[79] *Pour un autre moyen âge*, Paris, Gallimard, 1978.
[80] *Ibidem*.
[81] Art.cit.

voinței". Să fie aceasta reactualizarea programată a unui ideal antic, deloc ignorat de era modernă, sau o manifestare inerentă noului mod de a gîndi și face istoria?

Prima noastră ipoteză are ca bază realitatea receptării: *Montaillou...*, de pildă, ne determină să decidem în favoarea ei, lectura cărții făcîndu-se cu aviditatea trezită de o excelentă tramă polițistă. Lăsînd la o parte ceea ce ține de gust, să spunem că interesul ne este întreținut nu numai de construcție, nu numai de iscusința în alegerea și dozarea fenomenelor, de succesiunea lor, de încadrare etc., ci, într-o măsură considerabilă, și de factura expresiei lingvistice. Pentru a stabili cu rigoare dacă avem sau nu de a face cu literatura, ar trebui ca acest discurs să fie supus, să zicem, unor teste de poeticitate, de literaritate; rezultatele, sub raportul „preciziei", vor fi, desigur, discutabile, de vreme ce diagnosticarea pe baza experienței și a eventualei noastre sensibilități de cititor rămîne totuși, deocamdată, singura soluție. Discursul istoric este, așadar, dublu investit, ca istorie și ca literatură. Semnificantul este suportul unui semnificat real, însă realitatea acestuia este dată atît de documentul de arhivă, cît și de capacitatea de deducție a istoricului, de cea de asociere, de înțelegerea unei cauzalități diseminate în fenomenele cronologiei lungi, dar și de multă, multă imaginație[*], nu atît pentru a umple golurile acolo unde documentul lipsește, cît mai ales pentru a asigura funcționarea corectă a unor supoziții: imaginația și metoda sînt inseparabile, imaginația este agentul de valorizare a documentului, ea poate chiar înlocui documentul, dar numai dacă această imaginație este competentă, numai dacă este imaginația unui specialist: toate acestea pot servi ca sprijin celei de a doua ipoteze emise de noi.

Montaillou... este, în primul rînd, desigur, o monografie rurală, lucrarea unui istoric-sociolog-etnograf-psiholog, dar și narațiune de un tip special. Expresia are transparența discursului referențial, însă acesta nu exclude, de pildă, ironia și umorul. Ar fi vorba, poate, mai curînd de un joc pe funcțiile limbajului, sau chiar și pe registrele de limbă, admirabil condus și cu rezultate neîndoielnice. Folosind un limbaj foarte tehnic, ce conotează, din amintita perspectivă registrală, emfaza, pentru relatarea unor realități umile, din umila lume a unui sat pierdut pe înăl-

[*] Cf. Jacques LE GOFF, *Pour un autre moyen age*, *passim*.

timile Pirineilor, la sfîrșitul evului mediu, se obține un efect de *dépaysement*, fără a se produce însă bascularea către derizoriu: problemele tratate își păstrează integral gravitatea, atunci cînd ele sînt într-adevăr grave, rezonanțele umoristice sau ironice nefiind decît tonalitatea unui comentariu emis de la distanță.

3.3. Menționăm, în sfîrșit, raporturile dintre istorie și literatură atunci cînd istoria este anterioară, cînd ea este sursă pentru literatură. Situație curentă, prea bine cunoscută, mai ales pentru istoria evenimențială. Mărturisim că nu știm cu precizie cîte și ce opere literare va fi inspirat pînă acum istoriografia mentalităților[83], în indiscutabila eflorescență a romanului istoric de astăzi, dar putem spune cu certitudine că *Montaillou...* și sursa de bază a acestei cărți, *Registrul* lui Jacques Fournier, se află la originea cîtorva romane franțuzești recente: *Bélibaste*[84], *L'Inquisiteur*[85], *L'Homme à la vie inexplicable*[86], toate trei de Henri Gougaud[87]. *Registrul* lui Jacques Fournier, *Montaillou...* și romanele lui Gougaud dezvăluie un joc al intertextualității bazat pe instabilitatea situațiilor de geno- și feno-text. Ideologemul vehiculat este comun, dar fiecare din ipostazele textuale valorifică o altă funcție a limbajului. *Bélibaste* pare să iasă direct din Istorie, *L'Inquisiteur* estompează Istoria privilegiind ficțiunea, *L'Homme à la vie inexplicable* ne pune în fața legendei: sînt avataruri ale Istoriei, căci pretutindeni Istoria există, ficțiunea și legenda fiind doar modalități de receptare a ei. Ficțiunea și legenda sînt grefate pe Istorie, Istoria este

[83] Într-un interviu transmis de Radio France Internationale (1 iunie 1985), în cadrul emisiunii „Le livre d'or", cu ocazia apariției ultimei — pe atunci — cărți a lui Georges Duby, *Guillaume le Maréchal*, cunoscutul medievist semnala numărul mare de romane istorice apărute în ultima vreme; cele mai multe sînt, după părerea sa, proaste, întrucît se opresc asupra evenimentului fără a căuta să se apropie de psihologia colectivă. Nu fac excepție nici romanele istorice semnate de Jeanne Bourin, care cunoaște o imensă vogă, reluate fiind, cu mijloace specifice, de diversele *media*.

[84] Paris, Seuil, 1982.

[85] Paris, Seuil, 1985.

[86] Paris, Seuil, 1989.

[87] Henri GOUGAUD s-a născut la Carcasonne, în 1936. Este autorul unor lucrări despre literatura științifico-fantastică, precum și al unui număr apreciabil de romane și de scrieri de altă factură, care i-au adus multe premii. A compus texte pentru unele cîntece din repertoriul lui Jean Ferrat, Juliette Gréco și Serge Reggiani.

instanța de acreditare a unui anumit tip de adevăr. Jocul intertextual este ordonat de cuplul real-ficțional. Istoria apare în numele personajelor și ale locurilor, în detaliile despre viața indivizilor sau a grupurilor sociale, în moravuri, în mentalități. Sînt romane care presupun, evident, mai multe niveluri – sau mai multi timpi – de lectură, sau cititori de diverse niveluri de cultură. Cititorii capabili să depisteze – și aprecieze – Istoria în romanele lui Henri Gougaud sînt, cu siguranță, destul de puțini, căci Bélibaste, sau Jacques Fournier, oricît de familiari vor fi fiind ei specialistului, nu au totuși notorietatea unei Jeanne d'Arc, de exemplu.

Nu ne-am propus judecarea romanelor lui Gougaud după criterii estetice, demers de altfel nejustificat aici, obiectivul nostru fiind altul. Nu ne-am propus nici examinarea strategiilor care înlesnesc metamorfoza Istorie-Ficțiune-Legendă, în general, sau în cazul particular al lui Gougaud. Vrem doar să sugerăm valoarea de document – într-un proces mutațional infinit – a acestor texte literare atestînd psihologia celui care alege ca sursă de inspirație viața cotidiană a unui sat occitan, contaminat puternic de ceea ce mai rămăsese din erezia catară, de acum aproape șapte veacuri.

Problematica subsumată de relația istorie (istoriografie) – literatură dispune astăzi de o analiză fundamentală în cartea lui Paul Ricoeur, *Temps et récit*[88]. Eminentul filosof-hermeneut face o amplă, doctă și convingătoare demonstrație a identității structurale dintre istoriografie și discursul ficțional, subliniind, totodată, nevoia de adevăr a fiecăruia din aceste două moduri narative, precum și înrudirea lor, pornind de la o realitate incontestabilă: caracterul temporal al experienței umane.

În prefața la *Histoire du climat depuis l'an mil*, Pierre Pédelaborde, profesor de climatologie la Sorbona, saluta succesul lui Emm. Le Roy Ladurie în termenii următori: „Reușita apare atît în analiză, cît și în sinteză. În analiză, datorită tehnicii sigure, spiritului critic și temperamentului meticulos al istoricului. În sinteză, datorită capacității de a cuprinde o masă enormă de fapte risipite pe perioade lungi și acelei facultăți de a stăpîni o materie vastă, facultate ce este și ea apanajul is-

[88] Paris, Seuil, 1983-1985, trei volume.

toricului"[89]. Aceste calități fac din cartea lui Ladurie, adaugă Pédelaborde, „un instrument de lucru indispensabil". Sînt aprecieri ce se prezintă numaidecît și celui care a studiat cu atenție *Montaillou...*: analiza și sinteza sînt într-adevăr liniile de forță ale metodei, iar calitatea de instrument de lucru, prin modelul de monografie sătească pe care îl propune, este o certitudine. Într-o listă alcătuită din zece „clasici" ai noii istorii[90], Ladurie – așadar, un clasic – este citat tocmai cu *Montaillou...*, și ea o lucrare *clasică*, în sensul de valoare statornicită pe care-l atribuim acestui termen.

1989

[89] *Histoire du climat....* p.6.
[90] Paul PELCKMANS. *Méthodes du texte*, p.377.

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Perspectiva Purgatoriului: viața între speranță și frică

„La vie du croyant change quand il pense que tout n'est pas joué à la mort."

„Quel accroissement de puissance pour les vivants que cette prise la mort".

JACQUES LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*

„Il y eut en même temps angoisse et dynamisme (...) la peur suscita ses antidotes."

JEAN DELUMEAU, *La peur en Occident*

„Et homme sage doit se modérer
Autant qu'il peut résister
Qu'il fasse des aumones tant
qu'il est en vie
Pour qu'à la mort cela l'aide
A aller en purgatoire,
Pour se faire pur pour paradis."

JEHAN DE JOURNI, *Dime de pénitence* (1288)

Purgatoriul – postexistență? preeternitate? – este mai mult decît o perspectivă pentru cealaltă lume. Sansa Purgatoriului, „suplimentul de sanse oferit de Purgatoriu noii societăți" (p. 25)[1], „o nemurire ce se cîștigă în decursul unei singure vieți" (p.15), presupune o anumită etică pe lumea aceasta, o anumită „artă-de-a-trăi", cu frica lui Dumnezeu și grija pentru dobîndirea meritelor care permit accesul la Purgatoriu, privilegiul spălării de păcate și Paradisul etern. Ca spațiu nou apărut pe harta lumii celeilalte, Purgatoriul era conceput ca a) al treilea loc (pe lîngă Paradis și Infern), b) loc de așteptare, c) loc de purificare morală. Purgatoriul era însă un element ce modifica nu numai perspectiva de

[1] Indicațiile infrapaginale trimit la ediția franceză a *Nașterii Purgatoriului* (Paris, Gallimard, 1981).

BCU "LUCIAN BLAGA" CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

după moarte, ci și pe aceea a vieții terestre: speranța mîntuirii printr-o ispășire temporară, suficientă, schimbă desigur relația omului cu absolutul.

Într-o concepție generată de experiență, convingere și prudență, pedeapsa pare să se afle într-un raport de determinare directă cu educația. Ideea a circulat, cu autoritate și succes, din cele mai vechi timpuri, fiind întîlnită chiar de la primii mari sfinți Părinți ai Bisericii creștine, moștenitori, pe de o parte, ai unor curente filosofice și religioase grecești păgîne și, pe de altă parte, interpreți originali ai Bibliei și ai escatologiei iudeo-creștine (cf. p.80). Pedepsele divine sînt mijloace de purificare, de educare, o binefacere, spunea Platon, iar Clement și Origene aveau să susțină că între „a pedepsi" și „a educa" există o de- săvîrșită sinonimie, ambele slujind, în modalități specifice, același scop: mîntuirea. Educația religioasă introduce, așadar, o dimensiune par- ticulară în „arta-de-a-trăi" (le *savoir-vivre*), fie că perspectiva Purgatoriului este explicită, fie că ea nu este decît implicit prezentă. O Cealaltă lume, de odihnă veșnică, sau de ispășire, veșnică sau numai temporară, a făcut întotdeauna parte din plăsmuirile imaginarului co- lectiv, iar speranța sau amenințarea au influențat profund concepția in- dividului și a colectivității despre viață. Ideea – care precede cu mult nașterea Purgatoriului – despre un *refrigerium interim* induce un fel de optimism favorizat de mediile ecleziastice, fără să alunge însă ne- siguranța și neliniștea creștinilor în legătură cu soarta lor pe lumea cealaltă, înainte de Judecata de Apoi (cf. p.74).

Cînd a apărut credința în Purgatoriu? „O credință nu poate fi datată ca un eveniment, însă trebuie să respingem ideea că istoria duratei lungi este o istorie fără date. Un fenomen lent, cum este credința în Purgatoriu, stagnează, palpită secole de-a rîndul, se oprește în unghiurile moarte ale cursului istoriei, apoi, dintr-o dată, sau aproape dintr-o dată, este luat de val, nu pentru a se pierde, ci, dimpotrivă, pentru a ieși la suprafață și pentru a aduce mărturii. Cel ce vorbește despre purgatoriu – chiar și cu erudiție –, din perioada Imperiului roman pînă la creștinismul din veacul al XIII-lea, de la sfîntul Augustin la sfîntul Toma de Aquino, fără să țină seama că substantivul a apărut

între 1150 și 1200, lasă să-i scape aspecte capitale ale acestei istorii, dacă nu chiar esențialul. Îi scapă, o dată cu posibilitatea de a explica o epocă hotărîtoare și o mutație profundă, prilejul de a identifica, legat de credința în Purgatoriu, un fenomen de mare importanță din istoria ideilor: procesul de spațializare a gîndirii" (p.13).

„Infernurile" evocate în ciclurile epice sumero-akkadiene, care-l au ca ecou pe regele semilegendar Ghilgameș, sînt locuri fără întoarcere, unde morții „normali" sînt hărțuiți și chinuiți de morții „aceriți", *ekimmu*. Acestia datorează rolul lor diabolic faptului că nu au primit nici mormînt, nici-îngrijire din partea celor vii: cu foarte multe secole înainte de era creștină, solidaritatea dintre cei vii și cei morți este simțită ca o necesitate, ca una din căile ce duc la mîntuire. Intervenția în favoarea morților este întîlnită în unele medii păgîne, cazul orfismului fiind poate doar cel mai notoriu, însă, mult mai frecventă este protecția cerută de la morți pentru cei vii. Creștinismul avea să schimbe definitiv raportul de forță, iar grija celor vii pentru morții apropiați, rude, prieteni, membri ai unei aceleiași comunități (profesionale, confesionale), era o noutate ale cărei efecte s-au făcut simțite prin introducerea unor practici pioase, întemeiate pe tradiție și pe credință, fără bază scripturară. Aceste practici în favoarea celor defuncți, pe lîngă faptul că depășeau rețeaua familiei de sînge, pentru a se extinde la cea a „clientelei", fenomen social transpus din lumea romană în cea creștină, erau, ele însele, un criteriu de merit, de valoare morală, căci nu oricine se ruga pentru morți era ascultat: numai cel ce trăise în respectul legilor Bisericii avea destulă autoritate morală ca să intercedeze eficace pentru spălarea sufletelor de păcate.

Cine putea beneficia de avantajele Purgatoriului? Un răspuns exemplar la această întrebare este pledoaria lui Augustin pentru mama sa, Monica: fusese botezată, fusese credincioasă, făcuse fapte bune, își plătise datoriile, respectase statutul matrimonial (rămasă văduvă, nu se remăritase), respectase taina împărtășaniei, căci de mîntuirea pe lumea cealaltă trebuie să te faci vrednic mai întîi pe lumea aceasta. Idee ce avea să fie adesea reluată, atît de Augustin, cît și de urmașii săi: pregătirea mîntuirii – „purgatoriul"? – începe pe pămînt. O viață în general bună, străduința neobosită de a o îmbunătăți, săvîrșirea faptelor

milostive, căinta, penitența sînt cîteva din formele pe care le poate lua această pregătire. Autor al unei celebre tipologii a păcătoșilor, Augustin este printre cei dintîi care susțin că numai credința, fără fapte bune, nu este de ajuns pentru a te mîntui „printr-un anumit foc purgator" (p.70): „În intervalul ce se scurge între moartea omului și marea înviere din morți, sufletele sînt ținute în niște locuri nestiute, unde cunosc fie odihna, fie caznele ce li se cuvin, *după soarta ce și-au croit în viața trupească*. Nu se poate totuși spune că sufletele morților nu sînt ușurate de rugăciunile celor ce le sînt apropiați, cînd, în schimbul lor, se oferă sacrificiul Mijlocitorului, sau sînt făcute pomeni în biserică. Atîta doar că toate acestea nu slujesc decît celor care, în viață fiind, au meritat să se bucure cîndva de ele. Există, într-adevăr, oameni a căror viață nu este nici atît de bună încît să nu aibă nevoie de aceste jertfe postume, nici atît de păcătoasă încît ele să nu le poată sluji. Dar există și unii care au trăit destul de cucernic ca să se poată lipsi de ele și alții destul de păcătoși ca să nu se poată sluji de ele după moarte. Prin urmare, numai aici, pe pămînt, se dobîndesc meritele ce pot aduce fiecăruia, după viața din lumea aceasta, ușurare sau suferință. Nimeni să nu tragă nădejde că ceea ce n-a făcut pe lumea aceasta, după ce va muri, va dobîndi de la Dumnezeu" (*Echiridion*). Autoritățile scripturare invocate de Augustin sînt trei din Epistolele lui Pavel, cea către Romani și cele două către Corinteni. Din ele desprinde criteriul care determină fie damnarea, fie mîntuirea: „natura *temelici* pe care fiecare (om) și-a clădit viața. Singura temelie salutară este Christos" (p.109).

De altfel, nu întîmplător, dintre textele sacre, cel mai des citat este, fără îndoială, sfîntul Pavel, Episola I, către Corinteni, III, 11-15, din care este reținută ideea esențială că soarta pe lumea cealaltă depinde de calitatea fiecărui om și că există o proporționalitate între merite și păcate, pe de o parte, răsplată și pedeapsă, pe de alta, și că încercarea hotărîtoare pentru soarta definitivă a fiecăruia dintre noi are loc pe lumea cealaltă (cf. p.66).

Incapacitatea șefilor Bisericii de a înțelege comportamentul cultural al maselor țărănești, „barbarii din interior", sau pe acela al popoarelor migratoare, „barbarii din exterior", a dus la o „supralicitare" a pedepsei

după moarte și la propovăduirea unei religii a fricii (p.121). Această schimbare de perspectivă, sau amestecare a perspectivelor, se face simțită mai ales în viața din comunitățile religioase, unde amenințarea cu focul din Purgatoriu pare să ia locul speranței într-un Purgatoriu perceput ca o făgăduială. În această privință, Grigore cel Mare, într-un moment când Purgatoriul nu se născuse încă, este una din cele mai autorizate surse. Tot ce este întreprins în scopul spălării păcatelor celor decedați trebuie să fie de învățătură și celor vii: terorizarea acestora din urmă este procedeul curent, pedepsirea lor căutînd, de pe acuma, să fie măsura chinurilor din locurile purgatoare. Hotărîrilor Bisericii i se vor închina pînă și suveranii. Pedepsirea regelui Teodoric (*Dialogi*, IV, XXXI) arată că amenințarea cu osînda pe lumea cealaltă devine un puternic instrument politic în mîna Bisericii. Suveranii erau descurajați, sau temperați în pornirile lor războinice, sau rebele, față de Biserică, singura, pe deasupra, care putea autentifica jertfele pentru sufletele defuncților. Politizarea și totodată infernalizarea lumii celeilalte urmăresc în mod explicit determinarea celor vii la supunere, constrîngerea lor prin frică, așa cum rezultă limpede din acest fragment din *Dialogi*: „Dumnezeu atotputernicul a vrut să arate locurile acestea întru îndreptarea oamenilor, pentru ca cei neîncrezători (*mentes infidelium*), care nu cred că există chinuri infernale, să vadă locurile de osîndă, cei care nu vor să creadă cele despre care (ei) doar aud că se vorbește" (p.280). La fel va gîndi, în secolul al XII-lea, irlandezul Tnugdal, care reia tradiția admonestării regilor (p.251) de către Biserica militantă.

În secolele VI-VII, comentatorii textului I Corinteni reiau de fapt învățăturile lui Augustin și Grigore cel Mare: nici măcar pentru păcatele mărunte nu se capătă iertarea dacă aceasta n-a fost meritată prin fapte bune săvîrșite în viața terestră. În secolul al VIII-lea, englezul Beda, care va avea un rol „capital" în elaborarea geografiei lumii celeilalte, în povestirile sale pilduitoare, mai puțin didactice decît *exempla* lui Grigore cel Mare, dorește nu numai să inculce credința în lumea de dincolo, ci totodată să insufle destul de multă frică celor vii încît aceștia să dorească să trăiască într-un fel care să-i crute de chinurile de după moarte. Convingerea că meritele nu pot fi dobîndite decît pe lumea

aceasta va cîștiga tot mai mult teren, deși solidaritatea, exprimată prin jertfe, dintre cei vii și cei morți este mai departe susținută. Încercarea de amenințare cu chinurile pe cealaltă lume se va transforma treptat într-un adevărat „șantaj" (p.166), ca în viziunea lui Carol cel Gras (sfîrșitul secolului al IX-lea), de pildă, text cunoscut cu siguranță de Dante. Participarea Bisericii, „care nu mîntuie decît în frică și cu- tremurare", la nașterea „celui de al treilea loc" va spori teama, grăbind astfel basculareа către infernalizarea Purgatoriului (p.279). Acest mod de a percepe Purgatoriul este consecința „opțiunii făcută în general de către Biserica instituționalizată din acea vreme pentru o pastorală a fricii – în care inchizitorii folosesc tortura atît pe lumea aceasta, cît și pe cealaltă"(p.348). Infernalizarea Purgatoriului se va accentua, în secolul al XIII-lea, cu dominicanul Etienne de Bourbon, de pildă, care preconizează un „creștinism al fricii", o frică escatologică ce servește de context Purgatoriului (p.417). Grija față de morți, în „noua" perspectivă, nu mai este o acțiune dezinteresată, „creștinească", ci o precauție sau investiție de „viitor mort", care, ca atare, va avea nevoie la rîndul lui de grija celor vii: „cel ce se roagă pentru altul, lucrează pentru sine însuși", avea să spună Raoul Ardent la sfîrșitul secolului al XII-lea.

Aceeași dublă tradiție, a lui Augustin și a lui Grigore cel Mare, este manifestată în celebrul *Purgatorium Sancti Patricii*, scris de H. de Saltrey (secolul al XII-lea), unde este subliniată valoarea educativă a viziunilor, importanța învățămintelor trase de cei vii.

Puțin înainte de mijlocul secolului al XI-lea, Cluny instituie pomenirea morților, la 2 noiembrie, a doua zi după sărbătoarea Tuturor sfinților. Prestigiul ordinului inițiator asigură preluarea acestei liturghii pretutindeni, necesitatea legăturii dintre cei vii și cei morți primind o confirmare suplimentară: „o practică liturgică esențială este creată, morții, și în special cei ce au nevoie de jertfe, vor avea de acum înainte ziua lor în calendarul Bisericii" (p.173). Ceva mai tîrziu, Cîteaux, deși adesea în dispută cu Cluny, va acorda aceeași atenție specială relației dintre cei vii și cei morți și, bineînțeles, liturghiei de la începutul lui noiembrie. Bernard avea să-i combată pe eretici, adversari ai Purgatoriului, susținînd necesitatea și utilitatea jertfelor. În viziunile din

secolele XI-XII, de pildă, sînt tot mai frecvente cazurile de viziuni cu morți care cer jertfe și care, totodată, îi îndeamnă pe cei cărora li se adresează să-și îndrepte viața, să trăiască mai cuviincios, mai cumpătat, în spiritul preceptelor Bisericii, dacă vor să scape de pedepsele purgatoare. În mediu monastic, membrii comunității trebuie să-l iubească pe Dumnezeu, să-și iubească aproapele, însă programul de viață pioasă comportă, în primul rînd, suferința: umilințe, persecuții, ispitiri diavolești, muncă manuală fără dorința de îmbogățire, teamă (p.241).

În decursul veacurilor, Biserica își precizează atitudinea față de soarta sufletelor pe lumea cealaltă: după Judecata de Apoi, vor fi două categorii pentru veșnicie, cei aleși și cei osîndiți, soarta fiindu-le hotărîtă de purtarea ce-au avut în viața terestră. Potrivit acestei conduite, sufletul beneficiază sau nu de Purgatoriu. De la Augustin și Grigore cel Mare, se știe că privilegiul Purgatoriului nu-l au decît două categorii de morți: a) cei ce nu mai au de ispășit decît păcate ușoare și b) cei ce au murit înainte de a fi avut timp să se căiască și să facă penitență, „și care, oricum, au avut o viață destul de demnă și presărată cu destule fapte bune" (p.182). Tot augustiniană este ideea că spălarea de păcate începe chiar de pe lumea aceasta, așa cum o spune „misteriosul" Honorius Augustodunensis (secolul al XII-lea) în *Elucidarium*: „Unii îndură spălarea de păcate pe lumea aceasta: uneori prin dureri fizice pe care și le impun prin posturi, veghe îndelungată, sau în alt chip: pierderea unor ființe dragi, sau a unor bunuri la care țin, durerile care vin de la boli, lipsa voită de hrană sau de îmbrăcăminte, în sfîrșit, o moarte cumplită" (p.187), aceleași „accente augustiniene" întîlnindu-se și la Guerric din Tournai, sau la Guillaume din Tir, acesta din urmă propunînd participarea la cruciade ca o expediție escatologică, sau la Petrus Lombardus, care, ca și predecesorii lui imediați – Hugues de Saint-Victor, Abélard, Gilbert de la Porée, Gratian – reia opiniile lui Augustin în privința jertfelor, subliniind că acestea nu sînt eficace decît dacă defunctul pentru care sînt făcute și-a cîștigat șansa mîntuirii mai întîi prin felul în care a trăit. În același spirit, „clasic", Bonaventura (secolul al XIII-lea) scria că doar cei potrivit de buni pot beneficia de jertfele celor vii, dar nu sînt *in statu merendi*, întrucît după moarte nu

se mai dobîndesc merite (p.342). Cu o singură excepție, legată de bunăvoința papei, care poate acorda indulgențe *post mortem*, demonstrînd, încă o dată, extinderea puterii monarhiei pontificale asupra lumii celeilalte (p.357).

Faptele bune săvîrșite pe pămînt asigură succesul, eficacitatea jertfelor, într-un „admirabil echilibru între meritul individual și solidaritate" (p.368): acesta este însuși triumful Purgatoriului, căci numai în perspectiva acestuia faptele bune și jertfele își capătă oportunitatea, rațiunea, sensul lor deplin: „moartea dă sens vieții și se situează acolo unde existența terestră se întîlnește cu destinul escatologic" (p.424).

Oamenii își vor pune tot mai insistent întrebarea: „cum trăim în perspectiva morții?" Oricum va fi fost formulată această întrebare, răspunsul ține seama de intervenția Purgatoriului, între Infern și Paradis, ca dimensiune a spiritualității: „cel de al treilea loc" modifică atitudinea atît față de moarte, cît și față de viață, iar examinarea acestor modificări este una din posibilitățile de lectură a cărții lui Jacques Le Goff și de interpretare a nașterii unei noi credințe.

1995

BCUIASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Criza unei noțiuni

Convorbire între Maria Carpov și Roger Chartier
(septembrie 1996)

M.C. *Istoria mentalităților. Cum poate fi definit obiectul ei de studiu, în momentul de față, dacă ținem seama de anumite deplasări, de pildă, reevaluarea – dumneavoastră spuneți „reabilitarea" – evenimentului? Sau, cu alte cuvinte, care poate că lărgesc perspectiva, în ce mod, în ce măsură o întrebare ca „ce este istoria mentalităților?" trimite la o reînnoire (față de conceptia „clasicilor" domeniului)? Este, într-adevăr, acum, un moment de redelimitare a problematicii și a metodelor?*

R.C. Categoria „istoria mentalităților" a desemnat vreme îndelungată una din inovațiile istoriografice cele mai importante aduse de „școala" de la *Annales*. Astăzi, noțiunea trece, cu siguranță, printr-o criză și istoricii, francezi sau de alte naționalități, care se reclamă încă de la ea, sînt puțini. Motivul fundamental se află în critica susținută adusă, în ultimii ani, însuși conceptului de „mentalitate". Așa cum a arătat Geoffrey Lloyd, într-o carte cu titlu provocator (*Demystifying Mentalities*, Cambridge University Press, 1990), o noțiune ca aceasta a presupus, prea adesea, faptul că unei culturi, unei clase, unei comunități, sau unui individ, îi corespunde *o* mentalitate, caracterizată printr-un „utilaj mental" specific. Împotriva unei perspective ca aceasta, istoricii subliniază astăzi pluralitatea sistemelor de percepție și de prezentare pe care un același individ le poate mobiliza potrivit diverselor contexte ale existenței sale. Așa se explică, de bună seamă, renunțarea la noțiunea de „mentalitate" și preferința arătată unor termeni ca „strategie" sau „reprezentare". Cel dintîi permite înțelegerea adaptării, automată sau calculată, a comportărilor la circumstanțe; al doilea pune accentul pe schemele de percepere și apreciere care constituie temelia gîndirii și a înfăptuirii. Ambele doresc să se distanțeze de accepțiile prea imobile, sau prea globale ale conceptului de „mentalitate".

M.C. *Într-un interviu realizat cu dvs., de François Ewald, în urmă, ce-i drept, cu zece ani* (Magazine Littéraire, 238, février 1987), *dar pe care-l pomeniți pentru aspectele metodologice care sînt abordate acolo, jurnalistul preciza că „noua Istorie" a ajuns în a treia eră a existenței sale, fiecare din aceste ere fiind ilustrată de nume – èra Braudel, èra Duby – care arată, pe de o parte, diversificarea cercetătorilor și, pe de alta, mutabilitatea la nivelul metodelor. Cea de a treia eră este reprezentată, după opinia lui François Ewald, de însuși interlocutorul lui din acel moment, Roger Chartier, despre care ni se spunea „că este pe cale să elaboreze o nouă istorie a mentalităților", subliniind, totodată, „uluitoarea capacitate de înnoire a cercetătorului". Sînteți așadar persoana cea mai potrivită ca să ne spuneți ce înseamnă această a treia eră, sau, cu alte cuvinte, să răspundeți la o întrebare de genul „care este stadiul actual al cercetării în domeniul mentalităților?", înțelese ca reprezentare a istoriei culturale. Și, dacă îmi îngăduiți, v-aș ruga să încercați să ne spuneți ce înseamnă* L'Histoire de la vie privée, *din care dvs. coordonați al treilea tom, pentru istoriografia modernă („problema autoconstituirii subiectului cunoscător și moralizator" – *cf. Paul Veyne etc.*)?

R.C. Acum nu mai sînt sigur că denumirea „noua istorie" a fost prea fericită. Pe de o parte, ea nu făcea decît să reia o expresie folosită încă de la începutul secolului – mai întîi, în Statele Unite – pentru a caracteriza și, adesea, autopromova demersurile care păreau să deplaseze obiectele sau metodele istorice; pe de altă parte, ea lăsa să se presupună că noutatea istoriografică putea fi identificată cu o anumită „școală" – cea de la *Annales*. Astăzi, acest lucru nu mai este acceptabil.

Perspectivele cele mai noi se nasc acum din întîlnirea tradițiilor naționale cu diversele tradiții disciplinare. De pildă, așa stau lucrurile cu spațiul meu de lucru, adică istoria textelor literare sau nu, istoria cărții, sau, mai general spus, a formelor de scriere și de transmitere a textelor, precum și istoria interpretărilor. O astfel de problematică asociază rezultatele și inovațiile bibliografiei anglo-saxone, ale sociologiei culturale, ale esteticii germane a receptării, ale istoriei utilizărilor sociale ale scrisului așa cum este practicată această istorie de paleografii italieni etc. Problematica aceasta a definit cu siguranță una din axele majore ale reistoricizării studiilor literare și ale extinderii istoriei „mentalităților".

Dar nu este singurul front de inovație. Aluzia pe care o faceți la *Histoire de la vie privée* indică în mod limpede un altul, și anume: luarea în considerație a rolului jucat de indivizi în construirea lumii sociale. Așa se explică accentul pus pe procesele de negociere, pe normele ieșite din practicile creatoare, pe însușirea unor discipline sau a unor identități impuse etc. În felul acesta a fost conturată o istorie culturală și totodată socială care, fără a respinge realitatea determinărilor obiective, deplasează atenția asupra felului în care actorii sociali le înțeleg, le mobilizează, sau le transgresează.

M.C. *Ce este* metoda *istorică? Sau* metodele *istorice? Ce putem spune despre ele în afară de sublinierea unei prea evidente interdisciplinarități, de vreme ce este constitutivă, adică obligatorie?*

R.C. Numeroși istorici cred că este greu să mai adaugi prea mult la ceea ce Marc Bloch a scris în cartea sa *Apologie pour l'histoire*, publicată în 1949, după cinci ani de la moartea eroică la care l-a împins lupta sa împotriva barbariei naziste. În lucrarea aceasta, aflăm un fel de punct de sosire al întregii critici, care a început cu Valla, s-a nutrit cu erudiția filologică dezvoltată în Universitatea germană din secolul al XIX-lea și a culminat cu istoria pozitivistă, prea adesea pe nedrept caricaturizată.

Dezbaterile actuale se referă mai puțin la „metoda" istorică și mai mult la contradicția pe care se întemeiază „istoriografia": aceasta este istorie, adică știință care, prin metodele sale, înțelege să producă o reprezentare adecvată a ceea ce a fost cîndva și astăzi nu mai este; dar, totodată, istoriografia este „grafie", adică o scriitură care utilizează aceleași formule și aceleași figuri ca și povestirile din literatură. Cum pot fi atunci caracterizate cunoștințele construite de istorie, dacă se ține seama de ceea ce le deosebește de cunoștințele aduse de mit și de roman? Și cum pot fi precizate criteriile de validare care permit să se facă deosebirea între diferitele narațiuni istorice pe baza capacității lor, mai mare sau mai mică, de a explica realitatea trecută? Discuția, ilustrată de lucrările lui Hayden White, Michel de Certeau, Paul Ricoeur sau Carlo Ginzburg (printre alții), capătă o importanță hotărîtoare atunci cînd se confruntă cu falsificările istorice – ca în cazul acelor „Eichmanni de hîrtie", care neagă existența a ceea ce Pierre Vidal-Naquet numește

Shoah – sau cu rescrierile justificatoare ale trecutului – ca cea propusă de Nolte în legătură cu istoria germană din secolul XX. Procedurile criticii filologice, indispensabile pentru a-i demasca pe falsificatori, nu mai sînt suficiente pentru a defini obiectivitatea cunoașterii istorice – o cunoaștere care, cum spune Michel de Certeau, constă întotdeauna în „posibilitatea de a stabili un ansamblu de *reguli* ce permit 'controlarea' unor *operațiuni* pe măsura *producerii* de obiecte determinate". Aici, fiecare cuvînt contează: *„producere* de obiecte" permite ruptura cu orice idee de coincidență între realitatea trecută și discursul istoric, *„operațiuni"* trimite direct la practicile meseriei de istoric (definirea unui corpus de surse, construirea unei serii de ipoteze, aplicarea unor tehnici de validare etc.), *„controlare"* desemnează criteriile care permit să i se atribuie istoriei statutul unei discipline „științifice" producătoare a unor cunoștințe verificabile.

M.C. *Interdisciplinaritatea metodelor folosite de noua istorie nu mai trebuie asadar demonstrată. Însă dintre toate relațiile pe care istoria le întreține, în primul rînd, cu alte manifestări din domeniul umanităților, aș dori să vă cunosc părerea despre legăturile cu ceea ce, cîndva, numeați, referindu-vă chiar la dvs., „o veche iubire", literatura și critica literară.*

R.C. În ultimii ani, s-au încrucișat două traiectorii, care explică noile întîlniri dintre istorie și literatură. Pe de o parte, istoricii (sau cel puțin unii dintre ei) au devenit mai puțin sfioși și mai puțin naivi față de operele canonice care constituie patrimoniul istoriei literare. Primele încercări de întoarcere la texte nu au fost întotdeauna fericite, deoarece ele au ignorat statutul „literar" al operelor și nu le-au socotit decît ca niște „documente" menite să exemplifice constatările obținute prin demersurile clasice ale istoriei economice sau sociale. Între timp, istoricii specializați în istorie culturală au învățat să citească textele literare, de la cele mai clasice pînă la cele mai uitate, punînd o întrebare centrală: cum se pot lega formele textelor (genul, stilul, motivele) cu circumstanțele și constrîngerile care au guvernat scrierea lor? Pe de altă parte, dacă ne luăm după lucrările unor autori de bibliografii – mai cu seamă după cele ale lui D.F. McKenzie, de exemplu, *Bibliography and the sociology of texts*. The British Library, 1986 –, vedem că istoricii

s-au străduit să priceapă cum se schimbă semnificația unei opere atunci când se schimbă formele reprezentării ei și compoziția publicului care o receptează. Un studiu pe care l-am publicat acum doi ani, consacrat unei comedii a lui Molière, *Georges Dandin* (reluat în cartea mea *Culture écrite et société. L'ordre des livres, XIVe-XVIIIe siècles*, Albin Michel, 1996), încearcă să aplice această perspectivă asociind o analiză a textului și a matricelor lui, o descriere a diverselor sale forme de reprezentare (în serbarea de la curte, pe scena teatrului orășenesc, în cărțile tipărite) și un studiu al modurilor de receptare determinate de diversitatea publicului (curtenii, spectatorii de la oraș, cititorii). Este doar un exemplu, printre atîtea altele, de acest tip de abordare din care s-ar putea găsi exemple foarte frumoase în critica literară spaniolă care, în mai mare măsură decît altele, a fost preocupată de relația dintre genurile poetice și genurile editoriale (de pildă, între *romance* și *pliego suelto*).

O altă traiectorie care s-a întîlnit cu cea a istoricilor a fost „reistoricizarea" criticii literare. După ce a trecut vremea dominată de demersurile structuraliste și semiotice, care au ținut seama numai de funcționarea lingvistică a textului, istoricii literaturii au restabilit, însă într-un mod nou, drepturile autorului, ale editorului, ale cititorului. Această întoarcere a actorilor și a practicilor implicate în construirea sensului (sau, mai bine, a multiplelor sensuri ale aceleiași opere) a luat diverse forme. Din punctul meu de vedere, cele cu adevărat fundamentale se referă la apariția *copyright*-ului și la definirea modernă a proprietății literare, la lectură, înțeleasă ca producere a unei semnificații care nu este neapărat cea voită de autor (sau de editor, sau de comentator), la procesul prin care un text devine carte, sau, așa cum se face în *New Historicism*, la relația dintre o operă și discursurile sau practicile „obișnuite", de orice ordin ar fi ele (religios, politic, cotidian etc.), acestea fiind matricele textului și însăși condiția inteligibilității lui. Toate asemenea demersuri, dezvoltate în sînul criticii literare americane, franceze, italiene sau spaniole, au delimitat un spațiu intelectual nou, în care toată lumea, cu moștenirile și cu frămîntările proprii, dorește același lucru: să reconstituie, ținînd seama de variațiilor lor istorice, condițiile de producere, de transmitere și de receptare a textelor.

M.C. *Întrebarea de mai înainte mă preocupă deoarece o leg direct de ceea ce se întîmplă acum în semiotică, de pildă. Chiar dacă se admite, cu tot mai mare forță de persuasiune, că nu este vorba de incompatibilitate între metoda istorică și semiotică, istoria acesteia din urmă, cu excepția cîtorva încercări răzlețe, nu a fost făcută (cf. Sungdo Kim, „A propos d'une histoire de la sémiologie. Questions et problèmes d'épistémologie"*, Langages, *107, sept.1992, pp.23-37). *Nu vă cer un răspuns foarte „punctual" la întrebarea privind raportul semiotica-istorie, ci mai curînd opinia dvs. despre „specificarea" metodei (metodelor) istorice în funcție de domeniu – discipline sau interdiscipline – unde este chemată să fie aplicată. Cu să vă pun această întrebare, am fost de altfel încurajată de* Lectures et lecteurs...[1]*, care oferă, se înțelege, o sumedenie de exemple de practici semnificante supuse analizei prin metoda istorică: sărbătoarea/ serbarea, ritualurile lecturii, cunoscutele* ars moriendi *etc.*

R.C. Demersurile structuraliste din anii '60 și '70, cărora li se poate asocia și semiotica, s-au construit, desigur, ca o reacție (salutară, fără îndoială) la pornirile imperialiste ale istoriei, așa cum le prezenta în vremea aceea Fernand Braudel. În domeniul istoriei textelor, efectul a fost fericit. El a permis desprinderea de vechile obiceiuri ale istoriei literaturii („Omul și opera") și a amintit că semnificația unei opere nu poate fi redusă la intenția autorului ei.

Astăzi, într-o lume intelectuală schimbată, istoricii (literaturii, sau ai culturii) sînt tot mai nemulțumiți de demersurile strict formaliste. Construirea sensului, înțeleasă ca un proces complex care implică actori, forme, practici diverse, nu mai poate fi redusă doar la funcționarea automată și impersonală a limbajului. Criticul literar își poate pierde poziția suverană de descifrator al sensului – al unui sens pe care numai analiza sa îl dă la iveală –, însă înțelegerea textelor cîștigă, după părerea mea, devenind mai densă și mai complexă.

Nu există contradicție obligatorie între un demers semiotic și o lectură istorică, după cum a demonstrat-o, minunat, opera lui Louis Marin. Mobilizarea modelelor semiotice pentru studierea textelor sau a

[1] Roger CHARTIER, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1987.

tablourilor dă la iveală o dublă preocupare: pe de o parte, operele sînt înscrise în dispozitivele materiale care conțin dimensiunea reflexivă a reprezentării (o reprezentare se înfățișează întotdeauna ca ceva ce reprezintă ceva), pe de altă parte, sînt definite, în istoricitatea lor, categoriile care constituie obiectele și totodată instrumentele analizei. De altminteri, cu ajutorul lui Louis Marin, putem înțelege faptul că mecanismele care urmăresc să impună sensul (și care sînt cel dintîi obiect al atenției sale) presupun întotdeauna, implicit, o rezistență a cititorului sau a spectatorului, a cărui interpretare nu se lasă lesne învinsă. De aici decurge obligația pentru istorici de a preciza puterile și limitele diverselor modalități de cunoaștere a operelor. Istoria practicilor lecturii, proprii fiecărei comunități de interpretare, s-a înscris în spațiul deschis astfel – acolo se întîlnesc constrîngerile nesocotite ale textului și libertatea constrînsă a cititorului.

M.C. *Într-un text celebru, un autor nu mai puțin celebru* (Le territoire de l'historien, *Emm. Le Roy Ladurie*) *susținea excelența demersului cantitativ. Întîlnim acest demers, în mai multe rînduri, și în* Lectures et lecteurs..., *unde, nu trebuie s-o mai spun, se dovedește cum nu se poate mai pertinent. Care este, după părerea dvs., locul ce trebuie rezervat tehnicilor cantitative în constituirea „metodei istorice"? Aplicîndu-le, nu există riscul unui soi de reducere, intruziva abuzivă, care contravine specificului – local, temporal – fenomenului pe care-l putem numi „fapt istoric"?*

R.C. Istoricii au părăsit iluzia cantitativistă care a dominat anii '60. Putem chiar spune că istoria culturală, fascinată un timp de posibila aplicare a metodelor istoriei seriale, s-a construit prin despărțirea de acest model. Declarațiile peremptorii făcute atunci de Le Roy Ladurie („Științifică nu este decît istoria ce se ocupă de faptele cuantificabile"), sau de Furet („Istoria serială /.../ este o revoluție a conștiinței istoriografiei"), astăzi, provoacă zîmbete.

Folosirea rațională a demersului cantitativ rămîne totuși valabilă. El permite cartografierea inegalei repartiții a obiectelor și a practicilor, semnalează preferințele și absențele, reperează relațiile și regularitățile. Greșeala adepților entuziaști și inventivi ai „istoriei seriale de al treilea nivel" (cel al mentalităților) nu a fost recurgerea masivă la măsurare, ci

faptul de a fi consacrat că datele cantitative aduc răspunsuri sigure și definitive, pe cîtă vreme ele nu fac decît să contureze mai bine problematica – ceea ce înseamnă totuși mult. Analizei statistice a megalei repartiții a materialelor culturale (înfăptuiri umane, coduri, formule etc.), i-a urmat, așadar, întrebarea privitoare la utilizările lor specifice de către grupuri sau indivizi. Aceeași traiectorie mi se pare că a caracterizat sociologia din momentul cînd, pe baza anchetelor statistice, a început să se ocupe de cunoașterea diferită a acelorași locuri, a acelorași spectacole, a acelorași moduri.

Cred că, astăzi, lupta între demersul cantitativ și demersul calitativ este total depășită, așa cum o arată, pe întrecute, operele istoricilor francezi care au fost cei mai viguroși practicieni ai istoriei culturale seriale (Pierre Chaunu, Michel Vovelle, Daniel Roche) și care, fiecare în felul său, au contribuit puternic la definirea cîmpului unei istorii a practicilor unde sînt inerent prezente surse necuantificabile (povestiri autobiografice, opere literare, descrieri etc.)

M.C. *În „Introducerea" la lucrarea sa* The Structure of Scientific Revolutions *(1970), Thomas Kuhn rezervă, în mod explicit, „un rol istoriei": „Dacă este mai mult decît un inventar de anecdote și de cronologii, istoria poate determina o transformare hotărîtoare a reprezentării, dominantă în prezent, pe care ne-o facem despre știință". Și, numaidecît, autorul mărturisește că scopul cărții sale este acela de „a schița o concepție despre știință, așa cum se deduce ea din datele istorice ale însăși activității de cercetare". Citind aceste rînduri, am avut impresia că surprind o imagine apropiată de cea a „noii istorii", care, fără să fie un scop în sine, s-ar putea dovedi utilă și pentru delimitarea și analizarea altor fenomene. Ce credeți despre aceasta?*

R.C. Mai întîi, cu siguranță că un nou fel de a face istoria științelor, inaugurat de cartea lui Kuhn și continuat de lucrările lui Simon Schaffer, Steven Shapin, Mario Biagioli și ale altora, a marcat profund gîndirea unor istorici despre istorie. Fixîndu-și atenția asupra locurilor și a instituțiilor unde se desfășoară munca științifică (universitatea, curtea, reședința aristocratică, laboratorul etc.), subliniind variațiile istorice ale unor categorii ca „dovadă", sau „demonstrație", luînd în considerație formele retorice ale discursului științific, istoricii științelor

au arătat că este posibil să gîndim, în acelaşi timp, istoricitatea practicilor cunoaşterii şi obiectivitatea lor – dacă prin aceasta se înţelege capacitatea de a explica realul. Exemplul a permis depăşirea formulelor tradiţionale ale istoriei, credincioasă în general noţiunilor celor mai tocite ale istoriei ideilor. În acest sens, reînscrierea muncii ştiinţifice în diferitele sale modalităţi istorice i-a obligat pe istorici, ca răspuns, să-şi considere practica drept „ştiinţifică", adică o practică de cunoaştere mereu dependentă de condiţiile în care este exercitată.

Pe baza acestei constatări, pertinenţa istoriei culturale poate fi gîndită dincolo de analiza obiectelor ce-i sînt proprii. Ea ţine, în mod fundamental, după părerea mea, de construirea şi de propunerea unor modele de inteligibilitate şi a unor instrumente conceptuale, care pot fi folosite pentru a înţelege situaţii cu totul diferite de cele studiate de către istorici. În acest sens, istoria nu este, nu trebuie să fie o simplă povestire a trecutului. Ea îndeplineşte o funcţie critică, întrucît este în stare să ofere cititorilor săi resurse ce le îngăduie să se delimiteze de certitudinile spontane sau de imaginile impuse. O carte de istorie reuşită (şi folositoare) este aceea care oferă o mai bună înţelegere, nu numai a trecutului, care este obiectul ei, ci şi a prezentului cititorului ei. Nu vreau să spun că există „lecţii ale istoriei", sau că situaţiile se reproduc identic. Dimpotrivă. Istoria înseamnă rupturi, discontinuităţi, diferenţe. Însă instrumentele făurite pentru a analiza practicile culturale, modurile de dominaţie, semnificaţia operelor etc. pot fi reînvestite pentru a înţelege mai bine, prin criticarea ideilor primite de-a gata, sau a miturilor impuse, a însuşi timpului prezent.

M.C. *Se poate, desigur, vorbi de istoria mentalităţilor ca despre una din coordonatele vieţii intelectuale ale veacului nostru. Dar, fără vreun exces de entuziasm şi cu toată obiectivitatea, putem vedea în istoria mentalităţilor marca de identitate a unei paradigme? Istoria mentalităţilor ar putea oare oferi unul din acele „sisteme globale" înmăsură să acţioneze, de exemplu, cu anvergura structuralismului, la vremea lui?*

R.C. Nu cred. Mai întîi, aşa cum arătam mai înainte, categoria „istoria mentalităţilor" este obiectul unor critici, numeroase, şi nu prea mai este revendicată. Apoi, mi se pare că, mai curînd decît impunerea

unor paradigme globale, istoricii au căutat, în ultimii ani, definirea unor noi spații intelectuale, situate la răscrucea unor tradiții diferite. A trecut vremea ortodoxiilor și a hegemoniilor. Nu mai există vreo „școală istorică", astăzi, care să pretindă că numai ea reprezintă inovația. Granițele s-au deschis și munca intelectuală nu mai cunoaște aceleași limitări (disciplinare sau naționale) ca altădată. Unii regretă acest fapt. Eu nu. Cred că este bine ca o carte, cum este *Faire de l'Histoire*, publicată în 1974 și care voia să fie manifestul celei de a treia generații a școlii de la „*Annales*", să nu mai fie posibilă astăzi. Lumea intelectuală, ca și lumea socială, este un amestec, din fericire!

BCUIASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cărți, cititori și mutații mentale

– sau practicile lecturii și descoperirea Celuilalt –

Cadrul larg în care se situează cele ce urmează este cel al *comunicării*, *obiectul* investigat este *receptarea* – cu prioritate – a limbajului verbal manifestat ca *text tipărit*, asadar, *lectura* acestuia, iar *metoda* as numi-o *semio-istorica*, asociație pe care o propun din convingerea, formată în urma cîtorva experimente, că între semiologic și istoric există, în planul metodei, o compatibilitate, pe măsura necesităților reale ale cercetării, și care, desi insuficient – deocamdată – ilustrată, cîștigă tot mai multi adepți.

În lumina acestor precizări, propun cîteva considerații apte poate să integreze *cîmpul semiologiei comunicării culturale*, într-o ipostază specială – *comunicarea interculturală*.

Această situare ne dă prilejul să ne alăturăm cercetării care, prin rezultatele ei, demonstrează că *interculturalul* se află pretutindeni: implicit sau explicit, el intervine pentru a semnala un aspect inerent în relațiile dintre popoare, grupuri etnice sau comunități, de diferite dimensiuni, alcătuite pe alte criterii decît cele naționale sau etnice – sex, vîrstă, profesiuni, zonă locuită sau frecventată etc. În reglementarea relațiilor dintre indivizi sau grupuri, *interculturalul* capătă, după situații, o importanță de intensități diferite, dar niciodată el nu este inexistent: raportat la *intercultural*, „gradul zero" este cel mult o convenție operațională, deoarece, ca realitate, pare să fie la fel de iluzoriu ca și în alte domenii. Urmărind identificarea și studierea manifestărilor interculturale, specialiștii – lingviști, etnologi, sociologi, psihologi, istorici, semiologi, „ingineri sociali" – colaborează pentru elaborarea unor metode adecvate de explorare, metode ce valorifică rezultatele partiale specifice înregistrate de fiecare din disciplinele umaniste – și chiar și de altele de dincolo de granițele acestora –, asociate într-o interdisciplinaritate, sau transversalitate definitorie pentru epistema noastră. Interculturalul este asadar o realitate nu doar istorico-socială, ci și științifică, aceasta din

urmă încercînd să găsească soluții problemelor puse de cea dintîi: problemele nu sînt noi, dar, judecînd după cazurile de eșec la care au dus uneori întîlnirile dintre culturi și la care asistăm cu toții, ele nu au primit, în mod vădit, întotdeauna răspunsuri satisfăcătoare. Nu s-a găsit calea de comunicare interculturală optimă, sau măcar convenabilă, în măsură să reducă diferențele, să le facă inofensive, știut fiind că aceste diferențe, vrînd nevrînd, vehiculează despre „Celălalt" reprezentări stereotipe, marcate de prejudecăți. Cum se pot înțelege oamenii care vorbesc idiomuri deosebite? Ce înseamnă „a vorbi o limbă"? A fi reprezentantul unei culturi înseamnă a fi prizonierul ei? Ce înseamnă „diferența" culturală? Dar identitatea culturală? Care este impactul esențial al diferenței culturale asupra comunicării intergrupuri, sau a celei interpersonale? La urma urmei, ce ar fi *comunicarea interculturală*: înțelegere? pace? acceptarea diferenței celuilalt pentru a crea condițiile de acceptabilitate propriei noastre identități ca diferență? ștergerea sau accentuarea identității/diferenței?

Cercetările punctuale sînt destinate găsirii răspunsurilor la întrebări de felul acestora, care nu epuizează nici pe departe lista, și din care desprindem ideea că interculturalul este o chestiune nu doar actuală, ci și urgentă. Există într-adevăr specialiști care susțin că ar fi vorba chiar de necesitatea – urgentă! – de a elabora strategii care să integreze un fel de „pedagogie a interculturii", pentru a evita socurile ce au determinat și determină fracturi ireductibile. În condițiile unei Europe unite, de exemplu, integral, fără zone excluse, fără grade de integrare, fără centru și fără periferie, deci fără tensiuni „conflictogene", studiile despre comunicarea interculturală devin de o indiscutabilă pertinență, mai ales că efortul pentru păstrarea identității originare va fi major.

Cele cîteva observații pe care vreau să le fac aici, dintr-o optică așadar interculturală, mi-au fost inspirate de frecventarea unor autori[1]

[1] Printre alții: Michel FOUCAULT, *Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969; Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966; Paul VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1971; Emmanuel LE ROY LADURIE, *Montaillou, village occitan, de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1975; Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982; Pierre BOURDIEU, *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987. Și, mai ales, Roger CHARTIER, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1987, din care am luat cele cîteva exemple pe care am încercat să le interpretez din perspectiva obiectivului analizei mele.

care s-au ocupat de „starea" și „consumarea" tipăriturilor, a scrisului în general, indiferent de tehnică și de suport, într-un spațiu-timp privilegiat: Franța, de la sfîrșitul evului mediu pînă în preajma Revoluției din 1789. O perioadă cînd stratificarea socială determină și chiar operează evaluări ce fac identitatea unei epoci: Vechiul Regim.

În demersul meu*, termenul *stratificare* este termen-cheie, matrice generatoare de diferențe, nu doar la nivelul condiției sociale *stricto sensu*, ci și mult mai adînc, la cel al mentalului, fapt ce duce la crearea unor clivaje cel puțin durabile. La rîndul său, termenul *clivaj* se adaugă la aparatul conceptual central de care mă voi sluji.

Observațiile mele vor avea poate valoarea proiectivă recunoscută în extrapolarea unor modele de analiză la alte cîmpuri, la alte spații-timp culturale, la alte obiecte epistemice, pentru a contribui, în cele din urmă, oricît de puțin, la găsirea unor răspunsuri la unele din întrebările ce apar în jurul comunicării (inter)culturale.

Clivajele culturale pot fi reperate în ansamblul vieții sociale, sursa lor fiind de multiple ordine, de natură să dea naștere unor diferențe. În cîmpul care m-a preocupat, clivajele cele mai frecvente sînt *savant/popular*, *religios/laic*, „clivaje primordiale" (Roger Chartier), operaționale în oricare alt spațiu-timp decît cel ce stă la baza acestor observații. Le-am menționat împreună deoarece, nu rareori, termenii uneia s-au confundat cu cei ai celeilalte relații, li s-au suprapus, total sau parțial, deci nu întotdeauna simetric. *Savant* preluînd multă vreme sarcina semantică a lui *religios*, pentru ca, deși mult mai tîrziu, să se transfere în *laic*; tot astfel, *popular* consonează adesea cu *religios*, fenomen frecvent mai ales pe măsură ce ne apropiem de epoca modernă, odată cu laicizarea învățămîntului, *religios* conotînd adesea contrariul lui *savant*.

Cele două relații – clivaje –, ca poli ai unor comunicări interculturale, ne trimit imediat la cel puțin două instituții în care se produce amintitul proces de comunicare: biserica și școala. În cadrul lor, termenii celor două clivaje suferă permutări ce redau imaginea actanților implicați în anumite scheme comunicaționale, unde mesajul

* Acest mic studiu face parte dintr-o cercetare mai amplă, neîncheiată încă, dar ale cărei rezultate parțiale autorizează unele constatări.

nu circulă „în sens unic", ci, printr-o mișcare de *feed-back*, în ambele sensuri, procesul neefectuîndu-se, neîmplinindu-se, decît cu această condiție: limba savantă, de exemplu, latina bisericească, în spațiul ritului catolic, pe lîngă faptul că, în parte, este înlocuită cu idiomul vulgar în oficierea liturghiei, transferă în aceasta nu numai termeni și reguli de funcționare, fenomen inerent limbilor în contact, dar chiar și o anumită mentalitate lingvistică, ce se va consolida pe măsură ce limba populară va pătrunde în învățămînt și, treptat, în comunicarea internațiuni: de-a lungul veacurilor, prestigiul basculează, dar nu de la sine, către polul „popular", care preia prerogativele celui savant: chiar dacă nu dintr-o dată, mutația fundamentală se operează. Ceea ce nu înseamnă însă dispariția clivajului savant/popular ca atare: dimpotrivă, el persistă, schimbarea s-a produs doar la nivelul referenților, demonstrînd, o dată mai mult, atît arbitrarității semnificantului, cît și fluctuația convenției sociale.

Omniprezent, clivajul savant/popular, față de care laic/religios pare uneori doar o variantă, se manifestă cu multă vigoare în domeniul de care încerc să mă apropii: textul tipărit și receptat, textul tipărit și însoțit de imagine, domeniu unde clivajul savant/popular este supradeterminat de altele, urban/ rural, seniorial/comunitar, frecvente fiind și cazurile cînd însuși clivajul „fundamental", laic/religios, joacă rolul de supradeterminare.

În general, la începutul epocii în care mă instalez, *savant*, la nivelul scris, nu mai implică neapărat limba latină. Exercițiile de independență făcute de limba franceză în secolul al XVI-lea, care, pentru Franța, este vremea Renașterii Artelor și a Literelor, precum și a Reformei religioase, au dat rezultatele scontate: reculul limbii latine în fața asaltului idiomului vulgar, limba franceză, chiar și în lucrările de doctrină – religioasă sau laică –, pînă atunci, exclusivitate a limbii latine. De altfel, clivajele savant/popular și laic/religios și-au găsit în situația lingvistică, pentru multe secole, în Occidentul european, un cîmp de manifestare exemplară.

Dacă am încerca să transăm în privința termenilor clivajului savant/popular, dificultatea apare în legătură cu delimitarea a ceea ce

este desemnat prin *popular*: nu insist, deoarece nu urmăresc, în aceste cîteva pagini, să arăt decît inerenta și permanenta procesului de comunicare interculturală, în afară de ceea ce o prejudecată etnică ne-a obișnuit poate să credem. Oricum, să admitem – tot cu Roger Chartier – că poporul este alcătuit din cei ce nu poartă nici un fel de robă – neagră pentru clerici, scurtă pentru nobili, lungă pentru slujbașii de toate rangurile, la care se adaugă medicii și scriitorii. „Populari" sînt așadar țăranii, meseriașii, negustorii, supradeterminați, după circumstanță, de „rural" sau „citadin". Pentru acest public de cititori – uneori doar ascultători, deci chiar analfabeți, beneficiari ai unei lecturi cu glas tare, destinată unui grup ai cărui membri, pe această cale, sînt reduși la același numitor –, în afară de cărțile referitoare la practica meseriilor, se tipăreau, pentru comunitățile protestante de pildă, cărți de propagandă religioasă – biblii, psalmi, operele lui Calvin. Să reținem deci că numărul celor ce au acces la scrisul tipărit este mult mai mare decît cel al cititorilor efectivi. Acest număr va spori neîncetat mai ales cînd textele tipărite vor fi însoțite de imagini – complement la text, facilitate indiscutabilă pentru apropierea de cultura scrisă. Apariția acestui nou canal de comunicare este rezultatul dezvoltării tehnicilor de reproducere a realului, fenomen ce jalonează istoria civilizațiilor, și care, așa stînd lucrurile, pot să integreze, cu deplină legitimitate, o istorie a progresului cunoașterii. Imaginea este însoțită de un adevărat ritual, în care gestul, precumpănitor din punct de vedere cantitativ, o completează, nu atît ca traducere a verbalului, de care se poate întrucîtva despărți, ci, mai cu seamă, ca punere în scenă destinată să asigure decriptarea acestuia, deloc inocentă, cu o vizibilă intenție de sarjă. Este o formă de pătrundere a populației, mai cu seamă a celei de la orașe, în cultura tiparniturii.

Fenomenul s-a adîncit în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, cînd, sub diferite forme, care justifică întotdeauna o dublă lectură, a textului și a imaginii, tiparul a creat și difuzat o mare cantitate de „formule" tipografice pentru vechicularea imaginii – ilustrații de carte, placarde, foi volante, afișe, aparitii conjuncturale. Acestea, lipite în locurile cele mai frecventate, private sau publice, locuință, atelier, biserică, ziduri exterioare, aveau să transforme cultura maselor prin intensificarea con-

tactului cu scrisul. Contribuția la sprijinirea alfabetizării urbane a fost, desigur, hotărîtoare, faptul avînd totodată și o importanță economică, deoarece astfel se crea o piață „populară" pentru carte.

Curînd, imaginea își va dovedi capacitatea superioară – față de verbalul scris – de a răspîndi cunoștințe și de a convinge, sau măcar impresiona. Superioritatea acestei „funcții pedagogice" este, în primul rînd, de ordin cantitativ. Imaginea era propusă ca substitut și echivalent: corespondența dintre cele două sisteme semnificante trebuia să fie deplină, vizibilul trecea efectiv în ordinul lizibilului.

În alte cazuri, de exemplu, în cărțile ieftine din Biblioteca albastră, destinată celor cu posibilități – materiale, dar, potrivit unei credințe cu rădăcini adînci, și intelectuale – modeste, plasată în fruntea textului și adresată știutorilor de carte, imaginea, unică, „induce o lectură", aflată în relație metabolică – sinecdocă, metonimie, metaforă – cu întregul reprezentat de carte. Plasată la sfîrșitul volumului, funcția imaginii este aceea de a fixa și de a reda conținutul unui text citit fragmentar și pe apucate. Amestecul de text și imagine, iconotextul cum îl numea cineva, acest hibrid tipografic se manifestă major în almanah, creat pentru a asigura o formă sau alta de acces, cantitativ vorbind, unui număr cît mai mare de beneficiari, deși relația cu tipăritura nu era pentru toți aceeași.

„Cartea albastră", scoasă de tipografii-editori de la Troyes, cartea ieftină, apare și acționează, precumpănitor, în cadrul aceluiași clivaj, savant/popular. Soluție economică pentru editori, aceste cărticele constituie totodată o soluție culturală, căci, datorită lor, „marea literatură" se află la dispoziția unei populații cu un coeficient ridicat de semianalfabeți, sau de semialfabetizați: treptat, cadrul în care se consumă literatura se democratizează. Fenomenul fundamental determinat de succesul acestei formule editoriale este deplasarea unor valori culturale dinspre *bellatores* și *oratores*, către *laboratores*, ca să utilizăm cunoscuta tripartiție: fenomenul a permis o schimbare de mentalitate ce va face ca, în secolul al XVII-lea, cartea albastră să-și înmulțească titlurile și genurile.

Difuzarea cărților albastre – cu preeminență și, multă vreme, exclusiv – în orașe, are însă și efecte inverse: adîncirea unor clivaje, slab

percepute pînă atunci, cum este clivajul sat/oraș. La țară, cultura tradițională lasă prea puțin loc tipăriturii, iar acest fapt adînceste contrastul între cele două universuri culturale, rural și urban, fenomen ce avea să ducă la dispreț din partea unora și la ostilitate din partea celorlalți. Cultura urbană, sprijinită de suportul tipografic, avea să dea măsura pentru a judeca toate celelalte culturi.

O urmare, de aceeași natură, a pătrunderii tipăriturii și a cărții în special în mediile populare este revitalizarea unor texte care nu mai aparțin literaturii tipărite a elitelor: se conturează o opoziție de durată între două grupuri de texte, unele destinate cititorilor bogați și instruiți, altele, „declasate", poporului. Aceste destinații diferite își află expresia mai cu seamă în aspectul material al cărții, aspectul material devine deci semn al unei identități culturale și generator al unor sisteme de evaluare. Materialitatea textului, în formula editorială realizată de Biblioteca albastră, a fost una din modalitățile de comunicare între polii savant-popular, sau, mai exact, de deplasare, de ruralizare a lecturii, proces taxat adesea de „declasare" a textelor. O astfel de evaluare propulsează în prim-plan clivajul citadin/rural ca posibilitate de determinare a relației cu tipăritura, redînd contrastul fundamental dintre orașe și sate, care intervine frecvent pentru a exprima diferența dintre două culturi ale scrisului.

1996

BCUIAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Din sfera prejudecății

Într-una din cărțile sale, nu prea demult apărută în versiune franceză[1], Umberto Eco își mărturisea dorința de a demonstra că doctrina nazistă despre supraom nu-și are originea, așa cum afirmau cu orgoliu adepții ei, în filosofia nietzscheană, ci în eroul popular, vehiculat de romanul taxat cu aceeași etichetă[2] și care a cunoscut voga întreținută, doar printre altele, deși în mare măsură, de progresele alfabetizării. Nemărturisit, dar prezent, evident și convingător, este un alt demers pe care Eco îl întreprinde în aceeași lucrare: analiza acestei sub-literaturi, literatură de mîna – cel mult – a doua, sau paraliteratură, cu mijloacele cele mai verificate ale poeticii și semiologiei elaborate în ultima jumătate a veacului nostru. O asociere fără intenții de felul acelora care exploatează în general incompatibilitățile logice, creatoare de efecte oximoronice sau eroi-comice, ci pur și simplu demonstrarea – intenționată sau nu – a unor aptitudini: aptitudinile/capacitatea unei producții textuale (verbale) de a integra Literatura, căreia îi pot fi asociate atribute de factură axiologică, dar nu discriminările „de clasă".

Încercînd să pună capăt unei credințe, unui mit, Eco dezvăluie de fapt o prejudecată: cea care vrea ca nazismul să-și aibă rădăcinile ideologice în doctrina unui filosof, cît mai mare, cam de altitudinea unui Nietzsche. Îndemnul de a lupta împotriva acestei prejudecăți – repetăm, nedezvăluite – vine de la Gramsci, care i-a inculcat lui Eco „ideea fixă", devenită obsesie, că „foarte mult din pretinsa supraumanitate nietzscheană nu se trage din Zarathustra, nu acesta este modelul ei doctrinal, ci Contele de Monte-Cristo de Alexandre Dumas". Dar nu de această prejudecată este vorba, nu de ea în primul rînd, și oricum, nu este ea singura ce trebuie risipită.

Eco nu este un combatant ocazional, prejudecățile l-au preocupat și stingherit de multă vreme, lupta împotriva lor a făcut parte din însăși

[1] Umberto ECO, *De Superman au Surhomme*, Paris, Bernard Grasset, 1993.

[2] „Romanul așa-zis popular este popular nu fiindcă este înțeles de popor, ci fiindcă, la urma urmei, constructorul de intrigi trebuie să cunoască așteptările publicului" (U.Eco, *op.cit.*, p.18).

formația sa. Povestește, de pildă, că, pe vremea cînd nu avea nici treizeci de ani, în 1962, la un congres cu tema „Demitificare și imagine", organizat de foruri din cele mai prestigioase – Centrul Internațional de Studii Umaniste și Institutul de studii filosofice din Roma, unde participau filosofi ca Paul Ricoeur, mitologi de dimensiunile unui Karl Kerényi, iconologi ca Robert Klein și Eugenio Battisti, specialiști în hermeneutică și istoria religiilor, el, Umberto Eco, a prezentat o comunicare despre benzile desenate ce povesteau aventurile lui Superman. Pentru a spulbera sau măcar atenua impresia de nonconformism, totul era susținut cu argumente științifice, filosofia și sociologia fiind frecvent evocate și convocate: pe scurt, o mare mobilizare de mijloace pentru a arăta că de fapt nu este vorba decît de o prejudecată. Că așa stau lucrurile s-a văzut numaidecît: gustul pentru ambiguitate și provocare, sau pur și simplu, simțul humorului l-au făcut pe Eco să expună pe masa din fața sa o culegere completă de *comic books* cu Superman: la sfîrșitul conferinței, sub pretext că se apropie ca să pună întrebări, „austerii călugări dominicani" au ascuns în mînecile lor largi mai multe exemplare din cărțile marginalizate de prejudecată, laicii umplîndu-și de-a dreptul servietele: indiscutabil triumf, savurat fără disimulare! Experiența este repetată, în circumstanțe schimbate, cu romanele lui Fleming despre James Bond: textul studiului se află printre modelele de analiză structurală a povestirii propuse de Roland Barthes într-un număr-manifest al revistei *Communications* (8, 1966): paraliteratura cîștigă din nou teren! La invitația lui Lucien Goldmann, care pregătește un număr din *Revue internationale des sciences humaines* consacrat sociologiei literaturii, Eco își ia ca obiect de analiză *Misterele Parisului* de Eugène Sue. Acum însă lucrurile se complică, deoarece intervine o prejudecată generată de însăși metoda ce contribuie la schimbarea mentalității din jurul „literaturii de masă": anumite medii științifice, cu precădere cele universitare, spune Eco, apreciază mai curînd inspirația decît rigoarea, efortul este asimilat tehnicii, inspirația artei.

Odată cu revenirea interesului pentru intrigă în literatura contemporană, pe la începutul anilor '70, romanul popular din secolul al XIX-lea capătă o vagă actualitate: peste zece ani, poate nu întîmplător, apărea *Numele trandafirului*. Însuși Eco ne-o amintește. Filiație?

Model? Provocare? Despre orice va fi fiind vorba, romanul popular cîștigă mereu în lupta pentru legitimitate. O legitimitate ocultată de prejudecată.

Printre recentele încercări – și reușite? – notorii de a disocia prejudecățile de literatura populară, specie a paraliteraturii, alături de Umberto Eco, pe care l-am văzut înarmat cu argumentele oferite de poetică și de semiologie, în cea mai vastă intertextualitate în care pot fi ele concepute, trebuie citat un alt combatant, înarmat, acesta, cu elementele de analiză împrumutate de la istoria mentalităților, la fel de intertextual concepută și ea. Este vorba de Jean-Claude Vareille și de ultimul său volum, *Le Roman Populaire Français (1987-1914). Idéologies et pratiques*, 1994[1]. Tentativele de definire a romanului popular sînt, de fapt, aproximări pertinente, delimitări de ceea ce romanul popular nu este, introducerea „suportului" ca element de alcătuire a criteriilor, totul subordonîndu-se accesibilității financiare, aceasta fiind, în ultimă analiză, prima trăsătură ce poate cu adevărat defini producția populară, romanescă sau de alt fel. Iată de ce Jean-Claude Vareille concepe romanul popular ca „un fenomen economico-social unde istoria se situează în cadrul unor mutații mult mai importante, susceptibile de a transforma un peisaj mental și de a transforma profund o cultură. În orice caz, el constituie un imens domeniu interzis". Este menționată a doua trăsătură cu adevărat definitorie: condiția de produs cultural interzis. Intervin, în aceeași încercare de definire, termeni care conotează „producție–textuală (verbală)-populară": marginalitate, diferență, exces, transgresiune, prost gust, tabu, refulat și refuzat de (Marea) Literatură. Teza lui Vareille este – paradoxul ca formă de provocare? – următoarea: între Literatură și paraliteratură, frontiera este foarte fragilă, abia simțită, aproape invizibilă. De fapt, avem de a face cu un Text unic, unde comunitatea formală și ideologică permite o dublă mișcare: de influențare reciprocă și, totodată,

[1] Cartea a apărut la Limoges, Presses Universitaires. Jean-Claude VAREILLE a mai scris, pe aceeași temă a romanului popular și în general a paraliteraturii, *Filatures: itinéraires à travers les cycles de Lupin et de Rouletabille*, Grenoble, Presses Universitaires, 1980; *L'Homme masqué, le Justicier et le Détective. Essais sur le roman populaire et le roman policier, d'Eugène Sue à Georges Simenon*, Lyon, Presses Universitaires, 1989. „Populara" este opera foarte larg difuzată și care se înscrie în orizontul de așteptare al unor cititori, recrutați în primul rînd dintre cei alfabetizați de curînd (cf. J.C. Vareille).

de ruptură culturală și sociologică, includere și în același timp excludere, de natură să revele și să ajute la eliminarea unor prejudecăți. În general, etichetele sînt aplicate pornind de la sisteme de reprezentare elaborate în exteriorul grupurilor sociale sau teritoriale taxate de populare. Rezistența și prejudecata îi împiedică pe specialiști să dezvăluie practicile de scriere și de lectură caracteristice acestor medii[4]. Enorma producție populară a fost refuzată în numele bunului gust, „sau mai curînd al unei norme în egală măsură elice, estetice și politice, de către cei ce aveau misiunea să se ocupe de suflete și de simțăminte, adică de către elite, sau ceea ce se presupunea a fi elite": cenzori/filtre de tot felul, Biserica, autoritățile politice, reprezentanții esteticii oficiale, dar și de apărătorii proletariatului care doresc pentru acesta alte lecturi decît „gunoaiele publicate prin fituici fără nici o valoare de către cei ce otrăvesc presa /.../ încît mințile celor ce s-au îndopat cu asemenea prostii devin infirme, sensibilitatea și puterea de acțiune suferind și ele"[5]. Această unanimitate în respingere se explică prin ipostaza de pedagogi/predicatori a celor menționați, susținători fireși ai unei morale utilitare demult depășite. Vareille crede în puterea inovatoare a romanului popular ca expresie a permanenței, „în timpul aproape imobil al marilor sisteme simbolice", a ceea ce se numește gîndire „arhaică", „sălbatică", sau „naturală"... Demonstrația este amplă, argumentele au greutate, însă mentalitatea, prejudecata care face din romanul popular un „produs industrial", de serie, nu o creație artistică, persistă, întreținută tocmai de cei care nu o cunosc, deci aprioric, pe bază de pre-judecată. Cei care o citesc știu să distingă indicii literarității: la acest nivel, își va situa Vareille pledoaria, încercînd să denunțe o nedreaptă ostracizare. Ca text, romanul popular este un fragment/de cultură, el vine după alte texte, ceea ce înseamnă încă un fel de a-și afirma literaritatea. Și, mai înainte de orice, literatura populară are *statut existențial*, este obiect de observație, care, chiar dacă nu se încadrează în limitele unei instituții față de care exigențe de ordin estetic – ce estetică? – au ținut-o departe, oferă documente pentru o istorie a mentalităților. Iar aceasta, mai ales în producția scolii istoriografice de

[4] În depășirea acestor prejudecăți, istoricii au făcut progrese evidente prin lucrări ca cele ale lui Roger CHARTIER, de pildă, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1987, unde tratarea obiectivă a unor realități elimină judecățile de valoare emise numai pe baza măsurării gradului de conformitate academică.

[5] Marcel MARTINET citat de J.-C. Vareille.

la *Annales*, își apropie discursul în mod tot mai vizibil de cel al literaturii beletristice... și legitime: „Textul /.../ pur consemnativ /.../ tinde /.../ să cedeze locul unei fraze subtile, bazată pe efecte pur literare, atractivă ca o frază de roman. Fernand Braudel și Le Roy Ladurie scriu ca niște autori-filosofi, întorcîndu-se la sursele estetice ale captării bunăvoinței". Judecarea istoriografiei și a literaturii cu mijloacele unei aceleiași metode nu este decît foarte firească, iar realizarea unui proiect cu acest conținut va însemna poate renunțarea la alte prejudecăți[7].

1996

[7] Mihai ZAMFIR, „Spiritul *Analelor*", în *Romania literară*, 51, 19 decembrie 1985. M. CARPOV, „Rigoare documentară și imaginație", *supra*, p.168-173.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BIBLIOTECA DE FILOLOGIE
PRETUL
RON 8,00

Maria Carpov, profesor la Universitatea „Al. I. Cuza" din Iaşi. Autoarea volumelor *Introducere la semiologia literaturii*, *Captarea sensurilor*, *Sfidarea normei*. A publicat un număr mare de studii de lingvistică, poetică, semiologie, teoria comunicării, istoria mentalităţilor etc., în ţară şi străinătate. Totodată, a tradus, din limba franceză, aproape douăzeci de volume din aceleaşi domenii. În 1990, obţine premiul Uniunii Scriitorilor din România pentru traducerea în limba română a unei masive selecţii din *Memoriile* lui Saint-Simon. Din 1993, este ofiţer al ordinului „Les Palmes Académiques", conferit de guvernul francez „pentru servicii deosebite aduse culturii franceze".

EDITURA UNIVERSITĂŢII
„AL. I. CUZA" IAŞI

ISBN 973-9312-46-2
LEI 31.500–